

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

Disertační práce

Jan Puc

Funkce řeči u Husserla a Merleau-Pontyho

The Function of Speech in Husserl and Merleau-Ponty

Vedoucí práce:

Doc. Karel Novotný, MA, PhD, DSc.

Konzultant:

Doc. Dr. phil. Hans Rainer Sepp

2017

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 31. 3. 2017

.....

Jan Puc

Abstrakt

Funkce řeči u Husserla a Merleau-Pontyho

Tématem práce je proměna intencionální funkce řeči mezi E. Husserlem a M. Merleau-Pontym. Intencionální funkcí řeči máme na mysli proměnu vyjadřovaného smyslu, kterou zapříčiňuje právě jeho vyjádření. U Husserla sledujeme proměnu z pozice *Logických zkoumání* a první knihy *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, v nichž zastává tezi o neproduktivě zrcadlení jiných druhů intencionality v řeči, na pozici *Původu geometrie*, v níž rozlišuje podíl řeči na vytváření myšlenkové formy ve dvou ohledech: Řeč dává myšlence její idealitu, která se liší od vztahu rodové podstaty k mnohosti věcí. A řeč dává myšlence její objektivitu, formu předmětu, který vstupuje do dějin a trvá v nich. Ve *Fenomenologii vnímání* Merleau-Ponty přebírá Husserlovu zralou pozici s několika podstatnými změnami. Východiskem analýzy přestává být jazykový znak, nýbrž se jím stává tělesné gesto, v důsledku čehož zaniká Husserlem zdůrazňovaný rozdíl mezi rodovou a jazykovou idealitou. Vedle objektivní funkce řeči Merleau-Ponty uvažuje také o obsahovém dokončování vyjadřovaného smyslu vyjádřením. Tím, že se řeč stává tvořivou, přestává být prázdným míněním názoru a může se stát stejně původní přítomností světa jako vnímání. V poslední části se zaměřujeme na Merleau-Pontyho pojetí tvořivosti výrazu v 50. letech, které vymezuje svébytné osvojení Husserlova pojmu založení a Saussurova pojmu odchylky.

Klíčová slova: Husserl, Merleau-Ponty, řeč, význam, výraz, intencionalita, tvorba, gesto, tělo, tělesnost, idealita, dějiny, objektivita, založení, časovost, evidence, názor, odchylka, jazykověda, fundace

Abstract

The Function of Speech in Husserl and Merleau-Ponty

The submitted doctoral thesis is an attempt to describe the development of the intentional function of speech in Husserl and Merleau-Ponty. The intentional function is defined as the change of expressed meaning that is engendered by the expression itself. We trace Husserl's position from the *Logical Investigations* and the first book of his *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, where he describes speech as the non-productive mirroring of other kinds of intentionality, to the late text *The Origin of Geometry*, where he discerns two functions of speech: it provides thought its ideality, which is different from the ideality of *species*; and it provides thought its objectivity, i.e. the form of object that lasts in history as identical. In *The Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty adopts Husserl's late position with several profound modifications. The starting-point ceases to be the linguistic sign, and speech becomes a kind of gesture. As a consequence, the difference between linguistic and non-linguistic ideality disappears. Furthermore, Merleau-Ponty holds that the expression accomplishes the meaning of what it expresses. In this way, speech becomes creative and ceases to be just an empty intention of more original intuitions. The last part of the thesis aims at Merleau-Ponty's conception of creative expression from the fifties, which is outlined by a reinterpretation of Husserl's notion of institution and Saussure's notion of divergence.

Keywords: Husserl, Merleau-Ponty, speech, meaning, expression, intentionality, creativity, gesture, body, corporeality, ideality, history, objectivity, institution, temporality, evidence, intuition, divergence, linguistics, foundation

Obsah

Úvod.....	1
1. část Od zrcadlení ke zpředmětnění. Vyjadřování v rámci poznání	4
1. kapitola Vyplňování prázdné významové intence	5
§ 1 Výraz a znamení	5
§ 2 Význam a jeho idealita	17
§ 3 Fundace významu v názoru znaku	22
§ 4 Prázdna významová intence a její vyplnění	27
§ 5 Neproduktivní zrcadlení původního názoru	34
2. kapitola Řeč dává ideji objektivitu	39
§ 6 Geometrie jako horizont	40
§ 7 Původní založení jako idealizace.....	43
§ 8 Původní založení a řeč	46
§ 9 Tradice a řeč	50
§ 10 Časovost idejí	56
§ 11 Sedimentace a pasivita	60
§ 12 Reaktivace a vědecká evidence	65
§ 13 Živá evidence činu.....	70
Závěr	74
2. část Od gesta k jazyku. Vyjadřování a tvořivost	82
1. kapitola Výraz jako gesto a tvůrčí intence.....	83
§ 14 Gestická teorie mluvy.....	85
§ 15 Teorie tvůrčí mluvy	95
§ 16 Pohyb, tělesné schéma, vnímání a mluva	100
§ 17 Fungující intencionalita	111
§ 18 Tělesné sebevědomí.....	119

§ 19	Řeč, poznání, čas	128
§ 20	Definice gesta a imanence smyslu.....	132
§ 21	Výraz jako manifestace a znak	136
2. kapitola	Odchylka a založení	143
§ 22	Problém fundace	144
§ 23	Nepřímá řeč	147
§ 24	Založení a dějiny	154
§ 25	Řeč a založení.....	159
	Závěr	165
	Literatura.....	172
	Primární zdroje	172
	České překlady.....	174
	Sekundární literatura.....	176

Úvod

Cílem této práce je ukázat, jak se proměnila intencionální funkce řeči mezi Husserlem a Merleau-Pontym. Co řečové vyjádření dělá s vyjadřovanou skutečností? Je možné říci, že proměňuje její smysl, anebo spíše jen věrně zrcadlí, co bylo ve zkušenosti obsaženo již před vyjádřením?

Husserl zprvu nevěnoval řečovému formování zkušenosti velkou pozornost. Na vině není náhodné opomenutí, ale spíše předpoklad, že prvotní vztahování člověka ke světu se neodehrává v řeči, nýbrž ve vnímání. Je-li však vztah člověka ke světu zakotven ve vnímání, stěží bychom mohli říci – tak to činí např. Gadamer –, že v každém vědění o sobě a o světě jsme obklopeni řečí.¹ Podle fenomenologii má řeč svůj základ ve vnímání a na něj navazuje, případně jej proměňuje. Na fenomenologii je nicméně zajímavé, že aniž by primát vnímání opustila, přikládá vyjadřování stále větší úlohu, a to právě v souvislosti s tím, jak se prohlubuje pochopení vlastní produktivity řeči. Právě tento vývoj zde chceme sledovat.

Fenomenologický přístup k řeči můžeme předběžně vymezit dvěma tezemi. Fenomenologie studuje zkušenost, kterou s jazykem máme – promlouvání a rozumění promluvám. Řečové rozumění je dále zkušeností používání znaků a znak k něčemu odkazuje. Druhý typický rys fenomenologické teorie řeči pak spočívá v tom, že tuto zkušenost odkazování vykládá jako vztah k jiné zkušenosti. Řečí vyjadřujeme nejenom něco o světě, ale též nějakou zkušenost se světem. Odkazování, které tvoří definiční rys znaku, tak fenomenologie převádí na vztah dvou zkušeností: zkušenosti vyjadřující a zkušenosti vyjadřované.

Jak dále uvidíme, liší se obě zkoumané pozice právě v otázce, jaký vztah panuje mezi zkušeností vyjadřující a zkušeností vyjadřovanou. V Husserlově terminologii se jedná o vztah mezi výrazem a názorem. Merleau-Ponty bude hovořit o vyjádření a o tom, co se „nabízí“ k vyjádření či co je „zapotřebí“ vyjádřit. Posun vztahu výrazu ke zkušenosti, která je vyjadřovaná, představuje nejzřetelnější rozdíl mezi oběma mysliteli, i když jistě ne rozdíl jediný.

¹ GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč*. Přel. J. Sokol a J. Čapek, Praha: OIKOYMENH, 1999, 25.

Úkolem této práce je vystihnout posun v chápání vztahu obou zkušeností a posun v chápání jednotlivých členů tohoto vztahu. Vyjadřující zkušenost něco od zkušenosti, kterou vyjadřuje, přebírá, jinak by nebyla vyjádřením právě této zkušenosti. A zároveň jí něco uděluje, jinak by nestála vůči vyjadřované zkušenosti právě ve vztahu vyjádření. V přesně však tato produktivita či tvořivost řeči spočívá?

Mohlo by se zdát, že tato otázka je jen jednou z mnoha, které se s fenomenologickou teorií jazyka pojí. Taková námitka je oprávněná v tom, že vybrané téma a vůdčí otázka této práce nevyčerpávají vše, co o jazyce Husserl a Merleau-Ponty napsali. Naším záměrem není vystihnout problematiku fenomenologického přístupu k řeči v její komplexitě – což by si vyžádalo spíše samostatnou práci pro každého autora –, nýbrž vsadit vše na jednu otázku, která umožňuje ukázat jak společnou půdu, tak rozdíly v přístupu obou filosofů.

Teorie řeči u Husserla a Merleau-Pontyho je předmětem řady studií a knih. Nicméně ve většině případů nejsou jejich přístupy studovány dohromady v rámci jedné publikace anebo jim není v rámci jednoho textu věnována stejná pozornost. Autoři pro náš úkol relevantních monografií se dosud buďto zaměřovali na Husserlovu teorii jazyka, aniž by ji srovnávali s Merleau-Pontym (Derrida, Mohanty, Urban),² anebo na Merleau-Pontyho teorii výrazu či jeho filosofii obecně, aniž by věnovali pozornost Husserlovi (Thierry, Dastur, Fóti, Landes)³ nebo aniž by se zabývali důkladněji skutečností, že navzdory odlišnostem Merleau-Ponty na Husserlův přístup dalekosáhle navazuje (Hass, Čapek).⁴

V literatuře lze též nalézt názor, že mezi pozdním Husserlem a Merleau-Pontym žádný podstatný věcný rozdíl není.⁵ Takový výrok se může jistě opřít o skutečnost, že Merleau-Ponty sám chápal vlastní filosofii jako pokračování cesty, kterou začal Husserl. Nicméně,

² DERRIDA, Jacques: *Hlas a fenomén*. In: *Texty k dekonstrukci*. Přel. M. Petříček, Bratislava: Archa, 1993. DERRIDA, Jacques. *Tradice vědy a skrývání smyslu*. Přel. M. Pokorný, Praha: OIKOYMENH, 2003. MOHANTY, Jitendranath N. *Edmund Husserl's theory of meaning*. Hague: Nijhoff, 1964. URBAN, Petr. *Raný Husserl a filosofie jazyka*, Praha: Filosofia, 2013.

³ THIERRY, Yves. *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 1987. DASTUR, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. Versanne: Encre marine, 2001. FÓTI, Véronie M. *Tracing Expression in Merleau-Ponty. Aesthetics, Philosophy of Biology, and Ontology*. Evanston: Northwestern University Press, 2013. LANDES, Donald A. *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*. London – New York: Bloomsbury, 2013.

⁴ HASS, Lawrence. *Merleau-Ponty's philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. ČAPEK, Jakub: *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*. Praha: Filosofia, 2012.

⁵ Např. SMITH, A. David. *The flesh of perception: Merleau-ponty and Husserl*. In: BALDWIN, T. (ed.), *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*. London – New York: Routledge, 2007.

podíváme-li se např. na text *Filosof a jeho stín*, jenž Merleau-Pontyho přístup k Husserlovi dobře vystihuje, nenajdeme zde o řeči ani zmínku.⁶ Lze se tedy ptát, jak by tento názor uspěl v kontextu teorie řeči: Má řeč tutéž funkci u pozdního Husserla jako u Merleau-Pontyho?

Práce je rozdělena do dvou částí o dvou kapitolách. Prvá kapitola první části představuje výchozí pojetí řeči v Husserlových *Logických zkoumáních* a *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Tématem se postupně stává zvláštnost jazykového znaku, fundace významu ve výrazu, problém ideality jazykových významů a především teorie vyplňování významové intence názorem. V druhé kapitole následuje detailní výklad *Původu geometrie*, ve kterém rozlišujeme dvojí funkci řeči: její podíl jednak na vzniku vědeckých idejí, jednak na uchovávání a předávání těchto idejí.

První kapitola druhé části se věnuje teorii řeči v rámci Merleau-Pontyho *Fenomenologie vnímání*, v níž nejprve rekonstruujeme hlavní teze tzv. gestické teorie mluvy a teorie tvůrčí mluvy. Následuje výklad o fungující tělesné intencionalitě, jejíž je mluva případem, a kritická část, v níž upozorňujeme na dvojznačnost klíčových pojmů gesto a výraz. Nakonec se tématem stává vliv Suassurovy lingvistiky na Merleau-Pontyho pojetí jazyka a nové, „diakritické“ pojetí dějin. V úplném závěru představujeme Merleau-Pontyho reinterpretaci Husserlova pojmu založení a jeho teorii tvůrčího vyjadřování.

⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Filosof a jeho stín*. In: Novotný K. (ed.) *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*. Přel. J. Fulka, Červený Kostelec – Praha: Mervart – OIKOYMENH, 2010, 85–110.

1. část

Od zrcadlení ke zpředmětnění. Vyjadřování v rámci poznání

Jazyk jako systém znaků, kterými se v protikladu k jiným druhům znaků provádí vyjadřování myšlenek, nabízí vůbec a v mnoha ohledech jemné a podivuhodné problémy. (Hua XVII, 358.)

Na vztah vyjadřující a vyjadřované zkušenosti se zaměříme nejprve v rámci *Logických zkoumání* a *Idejí I*. Podle těchto textů je vyjadřování prázdným míněním, jež může být vyplněno názorem. Výraz názor „zrcadlí“ a veškerou plnost i vztah k věcem a světu čerpá z něj. Jakkoli Husserl zmiňuje i formující funkci vyjadřování, je z pojmů, jimiž zachycuje jeho podstatné rysy, zřejmý důraz na receptivitu řeči vůči původnější zkušenosti – názoru. Vyložit tuto receptivitu vyjadřování je úkolem 1. kapitoly.

Na konci života, v *Původu geometrie*, však Husserl dospívá k zásadní revizi své dřívější pozice. Vedou ho k tomu dva motivy: Jednak začal důsledně rozlišovat mezi tím, jak existují obecniny ve věcech, a tím, jak existují významy ve slovech a odpovídajících aktech vědomí. A dále zužitkoval své trvalé přesvědčení, že věda nemůže bez řeči existovat. Z této perspektivy se lze ptát, co může řeč – aspoň v případě vědeckého poznání – názoru přidávat. Vystihnout tuto produktivitu vyjadřování je úkolem 2. kapitoly.

1. kapitola

Vyplňování prázdné významové intence

Výklad *Logických zkoumání* začneme několika rozlišeními, která nejenom terminologicky připraví půdu pro otázku hlavní, ale která také zužitkujeme později, při srovnání s Husserlovou pozdější pozicí a s pozicí Merleau-Pontyho. Jedná se o otázky, zda je každé vyjadřování také sdělováním (§1), jak vymezit idealitu významu (§2) a v jakém smyslu musí být význam fundován v „těle“ znaku (§3). Jádrem Husserlova přístupu spočívá v teorii vyplňování prázdné významové intence názorem (§4), kterou následně doplníme o vybrané pasáže z *Idejí* (§5).

§ 1 Výraz a znamení

Husserl rozděluje znaky („Zeichen“) na znamení („Anzeichen“) a výrazy („Ausdruck“), a sice podle funkce, jakou daný znak vykonává. Jakkoli každý znak na něco odkazuje, pouze výraz také něco vyjadřuje – má význam („Bedeutung“). Znamení tedy nic „neznamenají“, vyjma případů, ve kterých tentýž znak vykonává zároveň také funkci výrazu. Právě to však nastává v rozhovoru, kde slova fungují jednak jako znamení myšlenek promlouvajícího, jednak jako výrazy významů. Prvním úkolem *Logických zkoumání* je dokázat nesamozřejmou tezi, podle níž se znamenání („Bedeuten“) výrazu zcela liší od poukazování („Anzeige“) znamení, a to navzdory tomu, že se zpravidla, totiž právě v řečovém dorozumívání, objevují vždy spolu. Husserlova taktika je přímočará: Existuje-li případ, ve kterém výraz není zároveň znamením, nemůže být znamenání druhem poukazování, nýbrž má vlastní podstatu. V takovém případě by řeč vedle své manifestační funkce neboli poukazování na myšlenky promlouvajícího měla také vlastní – čistě významové – jádro.

Postupujme však s Husserlem a definujme nejprve všechny tyto termíny. Podstata znamení spočívá v poukazování, které Husserl vymezuje takto:

„[...] jisté *předměty* či *stavy věcí*, o jejichž *výskytu* má někdo *aktuální* poznatek, poukazují tomuto člověku na *výskyt jistých jiných předmětů* či *stavů* takovým způsobem, že *přesvědčení o bytí oněch prvních je jím prožíváno jako motiv* (a sice jako *neevidentní motiv*) *pro přesvědčení nebo domněnku o bytí oněch druhých*.“⁷

⁷ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden.* The Hague: Nijhoff, 1984 [=LU], §2, B25. Česky: HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání.* Přel. P. Urban, H. Janoušek,

Znameními mohou být „rozlišující známky k rozpoznání předmětu“ (cech otroka, vlajka národa) nebo jiné poukazující znaky (fosilie zvířete, pomník události). Některá znamení jsou vytvořena záměrně (vlajka), jiná bez záměru (stopa zvířete). Poukazování dále Husserl chápe jako druh motivace a motivaci samu jako druh asociace. Funkcí asociace je „přetváření toho, co je pouze spolusoucí, na sounáležitě se jevící intencionální jednotu“.⁸ Asociace vytváří „pocitovanou souvislost, v souladu s níž něco odkazuje na něco jiného, jedno vystupuje jako patřící k druhému.“⁹ Rod asociací Husserl dělí na spojování s ohledem na obsahy vědomí, sem patří např. jednoty uvnitř pole vnímání, a vytváření nových jednot, které nejsou založeny v částech obsahů samých. Do této druhé skupiny spadá motivace, která se sama dělí na motivaci evidentní (úsudek z premis na závěr) a motivace neevidentní (souvislost naučená empiricky) neboli poukazování. Zdůrazněme, že přechod od předmětu či stavu motivujícího k motivovanému je podle Husserla „bezprostředně pocitovaný“, nikoli pouze přijímaný jako možný či pravděpodobný.

Oproti tomu k podstatě výrazů se Husserl dostává postupně. První určení vypadá takto: „[...]výrazem je každá řeč [Rede] a každá část řeči, stejně jako každý znak podstatně stejného druhu[...]"¹⁰ Husserl rovnou z oblasti výrazů vylučuje mimiku a gesta, která běžně jako „výrazy“ označujeme, protože „nic v nich druhému nesdělují, při jejich expresi nemám intenci vyjevit na způsob výrazu nějaké ‚myšlenky‘[...]"¹¹ Tyto mimovolní projevy jsou znameními, neboť poukazují na prožitky mluvčího; gesty mluvčí něco projevuje, ovšem ona sama nejsou o něčem.

Po vyloučení doprovodných gest z rodu výrazů tedy zbývají slova a věty, které však podle Husserla fungují dvěma různorodými způsoby: jednak jako znamení myšlenek promlouvajícího, jednak jako odkazování na pojmenovanou skutečnost způsobem daným významy použitých slov. Řeč ve své komunikační funkci poukazuje na prožitky, ale ve své poznávací funkci něco označuje tím, že něco znamená.

K. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 2010; a HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání II/1. Základy fenomenologického objasnění poznání.*, Přel. P. Urban, Praha: OIKOYMENH, 2012. Dále budeme používat zkrácený bibliografický údaj, který vedle paginace originálu, která je v českém překladu uvedena na okraji strany, obsahuje také informaci, o které zkoumání se jedná a číslo příslušného paragrafu; např. 1LU§2:B25.

⁸ 1LU§4:A30.

⁹ 1LU§4:A29n.

¹⁰ 1LU§5:A30.

¹¹ 1LU§5:A31.

Husserl předkládá dva argumenty, jejichž cílem je vyloučit možnost, že by slova mohla být výrazy, pouze pokud jsou zároveň znamenáními duševního života mluvčího. Kdyby tomu totiž tak bylo, vznikala by otázka, zda do znamenání nezasahuje vždy také poukazování, tj. doprovodná gestikulace a faktické jazykové společenství, jež si manifestuje své myšlenky. Mohlo by se tak ukázat, že znamenání je podstatně spojeno s poukazováním. Kdyby se naopak někde vyskytoval výraz, který není zároveň znamením, znamenalo by to, že podstatu výrazu lze zkoumat bez přihlídnutí k poukazování – což je právě Husserlův postup v *Logických zkoumáních*.

Protipříklad vůči takovému spojení spatřuje Husserl v „osamoceném duševním životě“¹², ve kterém nacházíme výrazy bez poukazující funkce. První argument vypadá takto:

„Zvážíme-li vztah výrazu a významu a rozložíme-li pro tento účel komplexní, a přitom vnitřně jednotný prožitek smysluplného výrazu na ony dva faktory – slovo a smysl –, ukáže se nám slovo samo jako o sobě lhostejné, avšak smysl se ukáže jako to, na co se slovem ‚míří‘, co je pomocí tohoto znaku míněno; zdá se, že výraz tímto způsobem odvádí zájem od sebe sama a převádí jej ke smyslu, ukazuje na něj. Toto ukazování [Hinzeigen] ale není poukazováním [Anzeigen] v námi vyloženém smyslu. Existence znaku nemotivuje existenci významu, nebo přesněji naše přesvědčení o ní. To, co nám má sloužit jako znamení (rozlišující znak), musí být vnímáno jako *existující*. To se týká i výrazů ve sdělovací řeči, nikoli však výrazů v řeči osamocené. Zde si zajisté vystačíme s představovanými slovy namísto slov skutečných. Ve fantazii nám tane před očima vyřčený nebo vytištěný slovní znak, popravdě ale vůbec neexistuje. [...] Neexistence slova nás neruší. Ani nás ale nezajímá. Neboť z hlediska funkce výrazu jakožto výrazu na ní vůbec nezáleží.“¹³

Rekonstruuje logické jádro argumentu:

1. Znamení musí být vnímáno jako existující. 2. V osamoceném duševním životě není třeba slova a věty skutečně nahlas vyslovovat. Svůj význam neztrácejí, i když si je představujeme pouze fantazijně. Tudíž: Fantazijně představované výrazy nemohou být znameními.

¹² 1LU§8.

¹³ 1LU§8:A35n.

Tento argument pokládáme za problematický, a to kvůli stěžejní první premise. Tato premisa navazuje na výše citovanou definici poukazování, která stanovila, že přesvědčení o bytí či výskytu jednoho předmětu motivuje domněnku o bytí či výskytu předmětu druhého. Z tohoto přesvědčení nyní Husserl vylučuje fantazijně představované předměty. Mohlo by se zdát, že oprávněně, vždyť např. stopa zvířete, kterou si pouze představím, na skutečné zvíře nepoukazuje. Přitom v případě neslyšné promluvy v duchu k odkazování dochází; pouze představovaný výraz nese skutečně existující význam. Všimněme si však, že Husserlova první premisa je silnější nežli právě uvedené příklady: Všechna znamení mají být existující. Poukazování je vztah mezi přesvědčením o bytí znamení a přesvědčením o bytí toho, na co znamení poukazuje. Z toho vyplývá, že neexistují fantazijně představovaná – „neexistující“ – znamení. Tento důsledek ale považujeme za absurdní. Fantazijně představovaná stopa nepřestává být stopou fantazijně představovaného zvířete, fantazijní promluva vyjadřuje myšlenky fantazijně představovaného člověka. Asociační přechod je pocíťován tímtež bezprostředním způsobem jako u znamení existujících. I stopu a promluvu, které si pouze představuji, okamžitě pojmám jako stopu zvířete a promluvu člověka. Tudíž neplatí, že by všechna znamení musela být vnímána jako existující.

Jak jsme již naznačili, touto námitkou argument ještě nepadá. Stačilo by horní premisu upravit takto: Má-li být poukazováno k něčemu existujícímu, je třeba, aby znamení bylo také existující. Takto upravený argument by pokračoval: V případě vnitřní řeči vnímáme fantazijní výrazy, ovšem jejich významy skutečně existují. Jelikož poukazování vyžaduje, aby motivující člen byl stejně skutečný jako motivovaný člen, nemohou být představovaná slova znameními.

Takto upravený argument pokládáme za platný, i když s jednou výhradou. Význam neexistuje ve stejném smyslu jako slova a věty, které na něj „míří“. V rozebíraném argumentu Husserl rozděluje předměty do dvou oblastí z hlediska bytí – existující a neexistující. Tyto kategorie lze uplatnit na slova či věty, v jejichž případě znamenají: předmět vnímaný či fantazijně představovaný. Význam však nelze ani vnímat tak, jako vnímáme smyslové kvality, ani si jej představovat ve smyslu fantazie. Jedná se o stejnou nemožnost, jakou je vjem či fantazijní představa čistých geometrických tvarů. Jakýkoli vnímaný či představovaný trojúhelník je nedokonalý obraz ideálního tvaru, o němž

jediném platí geometrické věty.¹⁴ Předkládáme-li tedy v našem upraveném argumentu poukazování jako vztah mezi předměty, jejichž „způsob bytí“ musí být stejný, je možnost, že by slovní výrazy byly znameními významů, z definice vyloučena. Reálný předmět nemůže poukazovat na předmět ideální.

Dokázali jsme však, že v osamoceně niterné promluvě slova a věty nefungují jako znamení? V žádném případě. Upravený první argument totiž přísně vzato dokázal pouze to, že fantazijně představovaná slova nejsou znameními významů, jinými slovy, že v případě řeči do hry vstupuje ještě jiný typ „ukazování“ nežli poukazování. Nedokázal však, že slova v případě neslyšné vnitřní promluvy nejsou znameními vlastního prožívání.

Právě proti této tezi míří Husserlův navazující argument:

„V jistém smyslu se však *mluví* i v osamoceně řeči a zajisté je přitom možné pojímat sebe sama jako promlouvajícího, a eventuálně dokonce jako promlouvajícího k sobě samému. Např. jako když někdo sám sobě říká: To jsi udělal špatně, takhle to dál nejde. V takových případech ale nemluvím ve vlastním, komunikativním smyslu, nic si nesdělují, představuji si jen sám sebe jako promlouvajícího a sdělujícího. V monologické řeči pro nás slova nemohou přece fungovat jako znamení existence psychických aktů, neboť takové poukazování by zde bylo zcela neúčelné. Příslušné akty jsou totiž námi samotnými v tomtéž okamžiku prožívány.“¹⁵

Logický postup argumentu spatřujeme v těchto tezích:

1. I v osamoceně řeči může mluvčí pojímat sám sebe jako sobě něco sdělujícího. 2. Akty promluvy ovšem v tomtéž okamžiku, kdy je (vnitřně) vyslovujeme, také prožíváme. Tudíž: Sdělovat si vlastní prožitky je zbytečné. Osamocený monolog není poukazováním na vlastní prožívání a pojímat sebe jako sobě něco sdělujícího je iluze.

Argument se ovšem opírá o dvě zamlčené premisy, které musíme doplnit z kontextu: 3. Sdělování spočívá v poukazování znamení na existenci prožitků mluvčího. 4. Vím o

¹⁴ Srov. 1LU§18:A65: „Obraz slouží vždy jen jako opora pro *intellectio*. Neposkytuje skutečný příklad intendovaného útvaru, nýbrž jen příklad smyslových tvarů tohoto smyslového druhu, které představují přirozené východisko pro geometrické ‚idealizace‘.“

¹⁵ 1LU§8:A36n.

existenci vlastních prožitků v okamžiku, kdy je prožívám. Rozeberme tedy tyto dodatečné premisy.

První zamlčená premisa doplňuje definici sdělování neboli manifestující řeči. Ta podle Husserla spočívá v poukazování slov a vět na prožitky mluvčího, kterému někdo rozumí: „[...] všechny výrazy v *komunikativní* řeči fungují jako *znamení*. Slouží posluchači jako znaky ‚myšlenek‘ mluvčího, tj. jeho smysl-udělujících psychických prožitků, stejně jako ostatních psychických prožitků, které patří ke sdělující intenci.“¹⁶

Všimněme si, jak se v této definici spojuje funkční pojetí znaků s potřebou existence posluchače. Husserl mluví o „výrazech“, které „slouží posluchači“ jako „znamení“. Aby určitá slova mohla fungovat jako znamení, je tudíž třeba, aby je jako znamení myšlenek mluvčího někdo vykládal. Již z této definice vyplývá, že sdělování vyžaduje příjemce. Zůstává však nerozřešeno, zda příjemcem a mluvčím může být tatáž osoba. Podstatu manifestace dále Husserl objasňuje ze strany posluchače:

„Rozumění manifestaci [...] spočívá výhradně v tom, že posluchač pojímá (apercipuje) mluvčího názorným způsobem jako osobu, která vyjadřuje to a to [...] Posluchač vnímá, že mluvčí vyjadřuje jisté psychické prožitky, potud vnímá i tyto prožitky; sám je ale neprožívá, nemá o nich ‚vnitřní‘, nýbrž ‚vnější‘ vjem. Jedná se o zásadní rozdíl mezi skutečným uchopováním bytí v adekvátním názoru a domnělým uchopováním bytí na základě názorné, avšak neadekvátní představy.“¹⁷

Mluvčí je v komunikaci dán názorně jako osoba, protože názorně vnímáme, že vyjadřuje prožitky. Vnímát osobu a vnímat, že se projevuje, je totéž. Přísně vzato však Husserl netvrdí, že vnímáme prožitky druhého samy, nýbrž že vnímáme druhou osobu neboli že *vnímáme, že* vyjadřuje své prožitky. Předmětem názoru posluchače jsou promluvená slova jako znamení prožitků mluvčího. Bylo by naopak zavádějící říci, že předmětem názoru posluchače jsou prožitky mluvčího. Kdyby tomu tak bylo, nemohli bychom řadit manifestaci prožitků do rodu znamení. Žádné znamení jistě nedává to, na co poukazuje,

¹⁶ 1LU§7:A33.

¹⁷ 1LU§7:B34.

názorně, nýbrž vždy pouze zprostředkovaně, a to i když motivovaný přechod „bezprostředně pociťujeme“.¹⁸

Jak prožívání vlastní, tak poukazování na prožívání cizí jsou podle rozebírané citace dány názorně. V čem však spočívá „názornost“?

Pojem názoru Husserl v tomtéž paragrafu ztotožňuje s širším pojmem vjemu, který definuje takto: „[...] podstatný charakter vnímání [spočívá] v názorném mínění, které uchopuje věc nebo událost jako samu přítomnou [...]“¹⁹ Názor je mínění, které uchopuje věc samu. Opakem názoru je zkušenost zastupování, v níž se k předmětu vztahujeme prostřednictvím něčeho jiného. Příkladem názoru je smyslové vnímání, příkladem „ne-názoru“ je znakové vědomí, ve kterém se pomocí znaku vztahujeme k označované věci. Taktéž druhá osoba je dána v komunikaci názorně. Neexistuje žádný původnější způsob, jak se k druhému dostat, než je komunikace, protože komunikace je *vjemem* manifestace. Opět ovšem zdůrazněme, že Husserl netvrdí, že by charakter vjemu měla manifestace sama, nýbrž mluví o „vjemu manifestace“, který dává osobu samu.

Druhá zamlčená premisa přináší rozhodující předpoklad: vlastní prožitky jsou mi názorně dané v okamžiku, kdy je prožívám. Pokud je to pravda, vyplývá závěr: Nepotřebuji poukazováním zjišťovat existenci něčeho, o čem díky přímému názoru vím, že to existuje. Je tedy třeba v první řadě zkoumat, jak Husserl dospěl k tezi, že vlastní prožívání je názorně dáno.

Otázka, jak se jeví vlastní prožitky v okamžiku jejich prožívání, úzce souvisí s pojmem „vnitřního vědomí“. Husserl rozeznává tři pojmy vědomí: vědomí jako proud prožitků, vědomí jako vnitřní uvědomování prožitků, vědomí jako intencionální prožívání.²⁰ Vztah prvního a třetího pojmu je vztahem celku a části – prožitky vědomí mohou být buďto intencionální, tj. zaměřené na předmět, nebo ne-intencionální. Husserlův nejčastější příklad ne-intencionálních prožitků jsou počitky. Jak se ale vztahuje vnitřní vědomí k prožívání? Textový základ k zodpovězení této otázky je třeba hledat na pozadí Husserlovy koncepce jevení, která se sama zakládá na intencionalitě.

¹⁸ Husserl přitom připouští, že běžná řeč o „vnímání psychických prožitků cizích osob“ je „naprosto přiměřená“. Vzápětí však tento způsob vyjadřování upřesňuje, když tvrdí: „Posluchač vnímá, že mluvčí vyjadřuje jisté psychické prožitky, *potud* vnímá i tyto prožitky.“ (1LU§7:A34; kurzíva J. P.)

¹⁹ 1LU§7:A34.

²⁰ 5LU§1:A325.

Husserlova teorie intencionality stanovuje, že předměty ve světě se jeví díky tomu, že jsou předměty intencionálních prožitků, tzv. aktů vědomí. Aktové vědomí Husserl dále určuje jako významové uchopení počitků, v nichž se předmět podává. Intencionalita je tedy vědomé zaměřování se na předmět prostřednictvím určitého významu, kterým je předmět pojat. Intencionálně je vědomí zaměřeno na předmět sám, nikoli jen na jeho obraz či otisk ve vědomí, ovšem vždy se zároveň jedná o vztah zprostředkovaný jistým pojetím či výkladem – předmět je „apercipován“ v nějakém smyslu neboli uchopen jako něco.²¹

Pojem intence určuje Husserlův přístup k otázce jevení. Předmět ve světě se jeví díky aktu vědomí. Je tedy třeba rozlišovat jevíci se předmět a prožitek, díky němuž se jeví: „Jev věci (prožitek) není onou jevíci se věcí (o níž míníme, že ve svém tělesném bytí sebou ‚stojí proti nám‘). Jako to, co náleží do souvislosti vědomí, prožíváme jevy, kdežto věci se nám jeví jakožto náležející k fenomenálnímu světu. Jevy samy se nejeví, jsou prožívány.“²²

Nyní si však lze položit nesnadnou otázku: Může se nějak jevit také jev sám? Jeví se nějak vlastní prožívání, díky němuž se jeví předměty? Husserl v *Logických zkoumáních* kolísá mezi dvěma odpověďmi.

1. Výše citované místo, podle kterého se prožitky samy prostě vůbec nejeví, není v *Logických zkoumáních* osamocené:

„Vjemová představa se uskutečňuje jednoduše tak, že prožívaný soubor prožitků je oduševněn jistým aktových charakterem, jistým pojmáním, míněním; a tím, že je oduševněn, jeví se vnímaný *předmět*, zatímco soubor počitků sám se jeví stejně tak málo, jako se jeví akt, ve kterém se vnímaný předmět jako takový konstituoval.“²³

²¹ Srov. 5LU§14:A365: „Apercepce je pro nás přebytkem, který spočívá v prožitku samém, v jeho deskriptivním obsahu oproti surové existenci počitků; aktový charakter je tím, co jakoby oduševňuje počitek a působí, že vnímáme toto či ono *předmětné*...“ Významové jádro apercepce Husserl pojmenovává jako „intencionální matérii“ a definuje ji jako „*to v aktu, co mu vůbec teprve propůjčuje vztah k něčemu předmětnému*“, a sice tento vztah v tak dokonalé určenosti, že matérii je pevně určeno nejen to předmětné vůbec, které akt míní, nýbrž i způsob, jakým je míní. Matérie [...] je ve fenomenologickém obsahu aktu tkvící zvláštnost aktu, která určuje, *jako co* akt příslušnou předmětnost *pojímá*, jaké známky, formy, vztahy jí přiznává.“ (5LU§20:A390; překlad na jednom místě upraven.)

²² 5LU§2:B350. Tento rozdíl označuje K. Novotný jako „původní fenomenologickou diferenci jevu a fenoménu“, přičemž fenoménem myslí právě věci, které se díky prožitkům jeví. NOVOTNÝ, Karel: *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Mervart, 2010, 45.

²³ 1LU§23:A75.

Pokud se ani akty vědomí, ani počitky samy v průběhu zkušenosti nejeví, stává se jediným možným vnitřním vnímáním reflexe. A Husserl skutečně příležitostně reflexi po Lockově vzoru vnitřním vnímáním nazývá.²⁴ Vlastní prožitky by tak byly vědomé pouze tehdy, když se na ně tematicky zaměříme pozorností, a naopak by neexistovalo nic takového jako vnitřní uvědomování prožívání v jeho průběhu, tedy v době, kdy jsme tematicky zaměřeni na věci ve světě a nikoli na prožívání samo.²⁵

2. Husserl ovšem také neváhá říci, že prožitky samy jsou vědomé:

„To, že je příslušný průběh počitků či fantazmat *prožíván* a v tomto smyslu je vědomý, neznamená a nemůže znamenat, že je *předmětem* vědomí ve smyslu na něj zaměřeného vnímání, představování, souzení.“²⁶

„Být vědomý“ by tedy mělo dvojí význam: být předmětem vědomí, nebo být prožitkem vědomí. Jestliže však prožitky samy jsou vědomé, je třeba připustit, že existuje vnitřní uvědomování vlastního prožívání v jeho průběhu, které předchází reflexi. Otázka zjevnosti jevení samého by se kryla s otázkou, jakou povahu má toto vnitřní vědomí prožívání. V Husserlových *Logických zkoumáních* nacházíme oporu pro tyto tři teze: 1. Prožitky jsou vědomy samy sebou, nikoli dodatečným aktem vědomí. 2. Prožitky jsou uvědomovány nepředmětně, nikoli netematicky předmětně. 3. Vnitřní vědomí má formu adekvátního názoru.

Věci ve světě se jeví díky intencionálním prožitkům. Stejně tak se také reflexe obrací k vlastnímu prožívání intencionálně, tj. předmětně a prostřednictvím významového pojetí.²⁷ Ovšem nezachycuje prožívání takřikajíc při činu, nýbrž pouze zpětně. Oproti tomu vnitřní uvědomování aktuálních prožitků nemůže mít stejnou strukturu jako předmětné vědomí věcí ve světě. Kdyby se totiž vnitřní vědomí zaměřovalo na vlastní prožitky intencionálně, znamenalo by to, že existují další intencionální prožitky, které mají vlastní prožívání za svůj předmět. Ovšem tyto prožitky by samy, aby byly vědomé,

²⁴ 5LU§19:A385, 6LU§44:A612.

²⁵ D. Zahavi, z jehož výkladu v této rekapitulaci možných výkladů vnitřního vědomí čerpáme, mluví o tzv. „reflexivně-teoretickém pojetí sebevědomí“. ZAHAVI, Dan. The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen. Husserl Studies*, 2002, 18, 57.

²⁶ 2LU§23:A160; překlad upraven. V tomtéž smyslu také 5LU§14:A360. A dále 5LU§14:A365: „*Počitky* a stejně tak akty, které je ‚pojímají‘ či ‚apercipují‘, jsou přitom *prožívány*, ale *nejeví se předmětně*; *nejsou* viděny, slyšeny, *nejsou vnímány* žádným ‚smyslem‘. Naproti tomu *předměty* se jeví, jsou vnímány, ale *nejsou prožívány*.“

²⁷ Srov. 6LU§44:A613: „Být prožívaným není totéž co být předmětem. ‚Reflexe‘ ale znamená, že to, na co reflektujeme, psychický stav, se nám stává předmětným (námi vnitřně vnímaným) a že nám tento stav poskytuje z tohoto předmětného obsahu určení, která lze zobecnit.“

musely být opět uvědomovány v jiných předmětných prožitcích atd. ad infinitum. Je tudíž vyloučené, aby se vnitřní vědomí zaměřovalo na prožitky pomocí oddělených intencionálních aktů. Prožitky tedy musí být uvědomovány samy sebou.

Husserl ovšem odmítá řešení, kterým se chtěl hrozícímu nekonečnému regresi vyhnout F. Brentano. Jak Husserl objasňuje, pro Brentana není vnitřní vnímání samostatným aktem, který by bylo třeba dále donekonečna prostředkovat jinými akty, nýbrž předmětným sebevztahem prožitků. Každý akt má podle něj dva předměty – jednak se tematicky zaměřuje na svůj vlastní předmět, jednak se zaměřuje netematicky sám na sebe. Podle Brentana jsou tedy akty vědomy samy sebou, tím že představují samy sobě (netematické) předměty.²⁸

Tuto nauku ovšem Husserl odmítá jako zkušenostně nezaloženou konstrukci, a tím se de facto staví na pozici vnitřního nepředmětného vědomí. Podle Husserla je tedy prožitek vědomý sám sebou, nikoli díky jinému prožitku, a sice vědomý nepředmětně, nikoli pouze netematicky předmětně. Pro vnitřní před-reflexivní vědomí se obsah prožívání, neboli „co“ je prožíváno, ztotožňuje beze zbytku s prožitkem samým. Husserl tak může říci: „Mezi prožívaným nebo vědomým obsahem a prožitkem samým není žádný rozdíl. Pociťované např. není ničím jiným než počítkem.“²⁹

Tuto absenci distance vnitřního vědomí vůči prožívání Husserl následně vyloží jako adekvátní vnímání:

„[...] o adekvátním vnímání nemohu pochybovat právě proto, že v něm nezůstává žádný zbytek intence, který by teprve musel dospět k vyplnění. Celá intence [...] je vyplněna. [...] předmět není ve vnímání pouze *míněn jako existující*, nýbrž je v něm také *zároveň sám dán*, a to přesně jako to, jako co je míněn. Patří-li k podstatě adekvátního vnímání, že je v něm nazíraný objekt sám opravdu a skutečně zahrnut, pak je pouze jiným výrazem téhož, když řekneme, že *nepochybným, evidentním je jen vnímání vlastních skutečných prožitků*.“³⁰

Vnímání dává podle Husserla věc samu. V neadekvátním vnímání, jehož modelem je vnímání v běžném, užším smyslu, tedy smyslové vnímání, není intence vyplněna počítky, ve kterých se podává věc, zcela, nýbrž jen zčásti. Vnímající míníme vždy více, nežli kolik

²⁸ Srov. 5LU§5:A334; A701n.

²⁹ 5LU§5:A330.

³⁰ LUA711.

se nám z příslušného předmětu skutečně názorně nabízí. Např. vjem stolu jako intencionální akt spočívá v pojetí počitků barvy a tvaru, v nichž se podává přivrácená strana stolu, právě jako stolu. Přitom k tomuto pojetí patří i to, že věc má stranu odvrácenou, jejíž vlastnosti nevnímám, nýbrž pouze prázdně míním. Jelikož je vnímání perspektivní, zůstává intence vjemu vždy částečně nevyplněná. Oproti tomu intence adekvátního vnímání je zcela vyplněna a předmět se podává právě takový, jaký je míněn, a je míněn právě tak, jak se podává. To však – podle našeho citátu – nastává pouze u vnímání vlastních prožitků, neboť právě zde – jak jsme viděli výše – je vnímaný předmět totožný s vjemem.³¹ Je v něm zcela obsažen, a proto jej intence nijak nepřesahuje.

Husserl přitom hned dodává, že ne každé vnímání vlastních prožitků je jim takto adekvátní, nýbrž pouze to, které se zdržuje jejich výkladu.³² Vnitřní uvědomování vlastního prožívání v jeho průběhu ovšem právě takovým adekvátním vnímáním je, neboť se na prožitky nezaměřuje intencionálně, a tudíž je ani neapercipuje v určitém významu.

Z této úvahy podle našeho názoru vyplývá, že se prožívání, díky kterému se jeví věci ve světě, také samo jeví. Vnitřní vědomí vlastního prožívání má povahu adekvátního vnímání. Každý prožitek je uvědomován v okamžiku svého prožívání, a to právě takový, jaký sám je. Přitom je však důležité si uvědomit, že tato úvaha nechává otevřené, zda dokonalosti adekvátního vnímání může dosáhnout také reflexe na vlastní prožívání, která se výkladu zdržet právě nemůže. Dále připomínáme, že se tímto názorem Husserl nezavazuje k tvrzení, že prožívání je ve svém průběhu předmětně zaměřené na sebe samo, a že bychom tudíž o vlastních prožitcích věděli tak, jako víme o věcech ve světě.

Vraťme se ale k problému, kvůli kterému jsme téma vnitřního vědomí otevřeli. Jestliže jsou všechny prožitky, včetně aktů promluvy, průběžně uvědomovány, je manifestace vlastního prožívání v samomluvě zbytečná. Řečeno z opačného konce: Samomluva by mohla být skutečným rozhovorem se sebou pouze v případě, kdybychom si vlastní prožívání v jeho průběhu neuvědomovali. Podle Husserla je prožívání vnitřně uvědomováno a toto vědomí má formu adekvátního názoru. Vlastními promluvami si tudíž nemůžeme nic sdělovat.

³¹ Otázkou, zda není s adekvátní evidencí spojeno myšlení ideálních předmětů, se budeme ještě zabývat později (§12).

³² LUA711n.

Je tomu ale skutečně tak? Domníváme se, že Husserlův postup je třeba odmítnout ze dvou důvodů:

1. Husserl vykládá vnitřní vědomí jako adekvátní vnímání. Zároveň však poukazuje na to, že se nejedná o vědomí intencionální. Tyto dvě teze jsou však ve sporu. Vnitřní vědomí má být adekvátní, protože v tomto případě jsou předmět či obsah prožívání („co“ prožívám) a prožitek sám („že“ prožívám) totožné. Ovšem vnitřní vnímání nemá v přísném smyslu žádný předmět, a nemá-li předmět, nemá ani intenci, která by jej mínila, a tudíž ani nelze tvrdit, že by intence vnitřního vnímání byla prožíváním zcela vyplněná. Na ne-intencionální uvědomování nelze přenášet strukturu intencionálního vědomí.

Tímto krokem sám pojem vnitřního vědomí jistě ještě nepadá. Ovšem jelikož Husserl definuje poznání (jak uvidíme níže, v §4) jako druh vyplňování intence, je jen důsledné vyvodit závěr, že vnitřní uvědomování vlastních prožitků o nich nepřináší žádné poznání. Je sice docela prázdné, ovšem právě nikoli ve smyslu nevyplněné intence. Je prázdné nevyplnitelně, a tudíž epistemicky bezcenné.³³ V takovém případě by ovšem samomluva, stejně jako jakákoli jiná promluva, smysluplně manifestovala vlastní prožitky a mluvčího by seznamovala s tím, co prožívá. Vnitřní vědomí by přitom stále mohlo fungovat jako předpoklad manifestace vlastního prožívání, avšak nemohlo by se stát její náhražkou.

2. O zbytečnosti manifestace vlastních prožitků lze uvažovat pouze u užšího pojmu manifestace, manifestace v širším smyslu zbytečná není, což lze doložit zkušenostně. Husserl pojem manifestace rozděluje takto:

„Užší smysl omezujeme na *smysl-udělovací* akty, zatímco *širší* smysl může zahrnovat *všechny* akty mluvčího, které do něj posluchač na základě jeho promluvy vkládá (případně tak činí proto, že o nich tato promluva vypovídá). Když např. vypovídáme o přání, je soud o přání manifestován v užším smyslu, přání samo v širším smyslu.“³⁴

Použijme toto rozlišení na příklad pseudo-sdělení, který Husserl sám nabízí: „To jsi udělal špatně, takhle to dál nejde.“ V užším smyslu je manifestován akt soudu či znamenání, jehož předmětem jsou slova „To jsi udělal špatně...“ V širším smyslu by však

³³ Tento důsledek vyvozuje S. Rinofer-Kreidl: „Vnitřní vědomí se rozdílu mezi pravdou a omylem vzpírá, protože se vůbec nejedná o intenci schopnou nést poznání.“ Táž autorka také upozorňuje na to, že připsání adekvátní evidence vnitřnímu vědomí je z hlediska Husserlovy nauky o intencionalitě vlastně nedůsledné. RINOFNER-KREIDL, Sonja. Die Entdeckung des Erscheinens. Was phänomenologische und skeptische Epoché unterscheidet, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2001, 26(1), 21.

³⁴ 1LU§7:A33.

bylo manifestováno sebehodnocení, které se těmito slovy vyjadřuje. Nyní se lze ptát: Když pro sebe vyslovuji větu „To jsi udělal špatně“, opravdu vím o existenci vlastního sebehodnocení, opravdu vím, že se domnívám, že jsem něco udělal špatně, *nezávisle na této vyslovené větě*? Není to spíše tak, že se díky manifestaci v užším smyslu dozvídám o manifestaci v širším smyslu, že se v případě výčitky svědomí dozvídám o existenci vlastního prožitku sebehodnocení jediné díky tomu, že jsem sebehodnotící soud vyslovil? Domníváme se, že to tak skutečně je. Ve smyslu rozebíraného argumentu je tudíž zbytečná výlučně manifestace v užším smyslu – když něco říkáme sami sobě, nepotřebujeme si poukazovat na prožitky promluvy, které právě vykonáváme. Ovšem manifestace v širším smyslu zbytečná není. K tomu, abych poznal, co prožívám, se mnohdy potřebuji vyslovit. Tím, že mluvím, ať už k druhým nebo k sobě, si svůj (niterný) život ujasňuji. Sám sebe pak oslovuji právě proto, abych zjistil, co prožívám. Jedině díky tomu může mít pro člověka hodnotu něco takového jako hlas svědomí, který říká: „To jsi udělal špatně...“

Co lze po zohlednění těchto výhrad z argumentace §8 pozitivně podržet? Pro vyjádření významu není zapotřebí, abychom znak smyslově vnímali. Dále není možné, aby se význam jako ideální předmět a znak jako reálný předmět spojovaly na způsob poukazování. Domníváme se, že je třeba dát Husserlovi za pravdu v tom, že výraz nelze redukovat na znamení. Ovšem z absence odpovídajících úvah ve zbytku *Logických zkoumání* je zřejmé, že Husserl se nadto také domníval, že poukazování lze z úvah o významové a referenční funkci výrazů zcela vyloučit. Tento důsledek podle našeho názoru nelze z analyzovaných argumentů vyvodit.

§ 2 Význam a jeho idealita

Předchozí argumentaci shrnujeme do teze: Výraz má význam, na nějž není poukazováno. Nicméně tento závěr je vyloženě negativní, neboť nepřináší žádný zachytý bod, z něhož bychom mohli určit, co je podstatou významu a jak charakterizovat jeho vztah k výrazu. Nyní se zaměříme na to, jak Husserl zodpovídá tyto otázky.

Husserlovým východiskem je rozlišení dvou stránek výrazu a fenomenologická reflexe tohoto dělení:

„Postavíme-li se zprvu na půdu psychologické deskripce, rozčlení se konkrétní fenomén smyslem oživeného výrazu na jedné straně na *fyzický fenomén*, v němž se konstituuje výraz po své fyzické stránce, a na druhé straně na *akty*, které mu dávají *význam* a

eventuálně *názornou plnost* a ve kterých se konstituuje vztah k vyjadřované předmětnosti. Díky těmto aktům je výraz více než pouhým zněním slova. *Míní* něco, a tím, že to míní, se vztahuje k něčemu předmětnému.“³⁵

Výraz má tedy fyzickou stránku a stránku významovou a tomuto dělení odpovídají i dvě různé řady aktů vědomí. Fyzickou stránkou je u proslovených výrazů znění slov, u napsaných výrazů spojení jejich vizuálních kvalit. V tomto ohledu se výrazy shodují s vnímanými věcmi. Nadto však mají význam, díky kterému se stávají znaky něčeho jiného. Tento význam výrazům dávají akty vědomí, odlišné od aktů zaměřených na fyzickou stránku slov. Husserl je pojmenovává jako „význam-propůjčující akty“, „významové intence“ nebo též „signitivní akty“.

Významové intence nesou tři funkce, kterými Husserl charakterizuje podstatu vyjadřování: „Ke každému výrazu *podstatně patří řeč o manifestaci, o významu a o předmětu*. Každým výrazem je něco manifestováno, v každém výrazu je něco znamenáno a něco jmenováno či jinak označeno.“³⁶ Významová intence je tím, co je v užším smyslu manifestováno, tím, co určuje, k jakému předmětu výraz odkazuje – či který předmět jmenuje – a jakým způsobem – neboli jako co je tento předmět míněn.

Tím, že podstatu vyjadřování spatřuje ve významové intenci, přenáší Husserl výkon odkazování ze znaku samého do vědomí. Zkoumání významů se nadále rovná zkoumání aktů vědomí, které výrazům význam „dávají“. Tyto akty se sjednocují s akty zaměřenými pouze na fyzickou stránku a vytvářejí z „pouhého znění slova“ smysluplný výraz. Smysluplnost výrazu pak spočívá v odkazujícím *mínění* vědomí, které míří na jmenovaný předmět. Funkci výrazu zaštiťuje vědomí – výraz k nějakému předmětu odkazuje, neboť vědomí tento předmět míní.

Husserlův přístup k řeči ovšem charakterizuje nejenom fenomenologická redukce významů na význam-propůjčující akty vědomí, ale neméně též nezlomný důraz na významovou idealitu. Zkoumání ideality významu se však v období prvního vydání *Logických zkoumání* pojí s opuštěním půdy konstituujícího vědomí: „Provádíme [...] obrat od reálného vztahu aktů k ideálnímu vztahu jejich předmětů či obsahů. Subjektivní zkoumání ustupuje zkoumání objektivnímu.“³⁷

³⁵ 1LU§9:A37.

³⁶ 1LU§14:A50.

³⁷ 1LU§11:A42.

Jako rubová stránka tohoto přiřazení ideality k objektivitě patří přiřazení subjektivity k realitě. Akty vědomí, včetně význam-propůjčujících, Husserl pojímá jako akty reálného subjektu. Jelikož ale významům náleží ideální, nikoli reálné bytí, nemůže být význam prostě identický s aktem vědomí ani jeho částí: „[...] mluvíme-li o *významu*, [...] samozřejmě nemáme na mysli význam-propůjčující prožitek.“³⁸ Kde tedy máme významy hledat a v čem spočívá jejich idealita?

„Můj soudový akt je prchavým prožitkem, je vznikající a zanikající. To, co výpověď vypovídá, tento obsah: *že tři výšky trojúhelníka se protínají v jednom bodě*, není však ničím vznikajícím a zanikajícím. [...] Akty souzení jsou případ od případu odlišné. Avšak to, co tyto akty soudí, to, co výpověď znamená, je všude totéž. Je to něco v přísném smyslu identického, je to jedna a táž geometrická pravda.“³⁹

Husserl zde charakterizuje rozdíl ideality a reality dvěma dvojicemi protikladných určení: 1. Na rozdíl od reálného ideální předmět nevzniká ani nezaniká. 2. Ideální předmět je jeden a identický, zatímco reálné akty vědomí jsou mnohé a jeden od druhého se liší. Obě oblasti jsou tak mimoběžné, že Husserl může říci: „V tomto ideálním významu [...] není ani stopy po nějakém souzení a nějakém soudícím subjektu.“⁴⁰

Hledání podstaty významu tak Husserla přivádí do překerní situace. Na jedné straně tvrdí, že význam dávají akty vědomí, na druhé straně se význam svým způsobem bytí od aktů vědomí zcela liší, takže v nich není „ani stopy“ po nějakém subjektu. Otázku, která se v tomto napětí odráží – jak se vědomí vztahuje k idealitě – bude Husserl řešit po zbytek života. V různých obdobích se přitom bude měnit pochopení použitých pojmů: vědomí přestane mít status reálného subjektu, význam se z něčeho na aktu stane předmětem aktu vědomí a promění se též definice ideality samé. Z těchto proměn je pro námi sledovanou otázku spontaneity vyjadřování důležité především pojetí ideality významu, které se mezi *Logickými zkoumánímí* a *Původem geometrie* dramaticky proměnilo a jemuž se ještě budeme věnovat.⁴¹

³⁸ 1LU§11:A43.

³⁹ 1LU§11:A44.

⁴⁰ 1LU§11:A43.

⁴¹ Zmíněné proměny rozebírá ve své monografii o Husserlově filosofii jazyka P. Urban. Viz URBAN, Petr. *Raný Husserl a filosofie jazyka*, Praha: Filosofia, 2013, zejména 141–145 a 188–192.

Jak se však vztahuje vědomí k významu a jaká idealita náleží významu podle *Logických zkoumání*?

„Podstatu významu spatřujeme nikoli ve význam-propůjčujícím aktu, nýbrž v jeho ‚obsahu‘, který je identickou intencionální jednotou oproti roztroušené rozmanitosti skutečných či možných prožitků promlouvajících a myslících osob.“⁴²

Na první pohled by se mohlo zdát, že zde z významu Husserl činí intencionální předmět významových aktů.⁴³ Tento výklad ale Husserl explicitně odmítá v poznámce pod čarou k tomuto místu, kde rozlišuje dvojí význam slova „intencionální“ – intendovaný předmět představy a právě její význam. Jak tedy máme pojímat tento „obsah“ aktu neboli to, *co* výraz znamená? Odpověď na tuto otázku musí splnit kritéria, kterými Husserl idealitu vymezuje – jedinnost, identitu, nevzniklost. Tato kritéria naplňují obecniny a vztahu významu vůči aktu rozumí Husserl jako vztahu obecniny vůči jednotlivině:

„Tato pravá identita, kterou zde konstatujeme, není žádnou jinou než *identitou species*. [...] Rozmanitými jednotlivinami vůči ideálně-jednomu významu jsou přirozeně odpovídající akty znamenání, *významové intence*. Význam se má ke konkrétním aktům znamenání [...] tedy stejně, jako se má např. červen *in specie* ke zde ležícím proužkům papíru, které ‚mají‘ všechny tuto stejnou červen. Každý proužek má kromě jiných konstitutivních momentů (rozlohy, formy apod.) svou individuální červen, tj. svůj jednotlivý případ této barevné species, tato species sama však reálně neexistuje ani v tomto proužku, ani jinde v celém světě [...]“⁴⁴

Husserl vykládá rozumění významu jako rozumění obecnině. S obecninami se setkáváme dvojím způsobem. Náš zájem se může zaměřit buďto na čistou obecninu, např. červen jako takovou, anebo na případ obecniny, tj. na obecninu individualizovanou, např. červen tohoto jablka. V tomto druhém případě tvoří červen specifický moment jednotliviny a

⁴² 1LU§30:97.

⁴³ Čtenáři Husserlových *Idejí* se tato myšlenka vysloveně vnucuje. Vždyť zde Husserl určuje „smysl“ jako „předmět v ‚jak‘ svých určení“. (Hua III/1, §131, 272.) Smysl tedy patří na stranu předmětného korelátu vědomí (je částí „noematu“) a významová intence („noese“) se zaměřuje jak na předmět, tak i na jeho smysl. *Logická zkoumání* však – slovy svého autora – ještě neznala „podstatný paralelismus obou struktur“. (Hua III/1, §128, 266.) HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hague: Nijhoff, 1976 [=Hua IV]. Česky: HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii, I.* Přel. A. Rettová a P. Urban, Praha: OIKOYMENH, 2004. Uvádíme paginaci 2. vydání z roku 1922, která je v Husserlových sebraných spisech, stejně jako v českém překladu uvedena na okraji stránek.

⁴⁴ 1LU§31:A100n.

sama je také jednotlivá. Přechod zájmu mezi obecninou jako specifickým momentem a obecninou jako takovou se tradičně nazývá abstrakce. Všimněme si též, že názor jednotliviny je vždy již formován obecninami, neboť vlastnosti věcí jsou právě individualizované obecniny. Aplikujeme-li toto schéma společně s Husserlem na teorii významu, můžeme říci: Akt znamenání, díky němuž slova k něčemu odkazují, má nesamostatný moment – „individuální význam“, ze kterého lze abstrahovat „význam jako takový“. Význam je obecninou aktů znamenání. Rozumění významu spočívá v participaci významových aktů na významu-ideji.

Určení významu jako obecniny se dobře doplňuje s Husserlovým přesvědčením, že předmětem aktu znamenání není význam, nýbrž předmět, o kterém se vypovídá:

„[...] jednotnému významu odpovídá v aktuálním významovém prožitku určitý individuální rys jako jednotlivý případ oné species: tak jako specifické diferenci ‚červen‘ odpovídá v červeném předmětu moment červené. Když uskutečňujeme významový akt a takřka v něm žijeme, míníme přirozeně jeho předmět, a ne jeho význam. Když např. vypovídáme, tak soudíme o příslušné věci, a ne o významu výpovědní věty, ne o soudu v logickém smyslu. Ten se pro nás stává předmětným teprve v určitém reflexivním myšlenkovém aktu, ve kterém nejen hledíme zpět na uskutečněnou výpověď, nýbrž provádíme potřebnou abstrakci (či lépe řečeno ideaci).“⁴⁵

Předmětem významové intence je to, o čem vypovídáme, nikoli význam sám. Význam nějaké výpovědi je předmětně daný až teprve v logické reflexi, jež má sama charakter abstrakce. Odhlížíme v ní od toho, o čem vypovídáme, a zaměřujeme se jen na to, co vypovídáme. Podobně při abstrakci obecniny odhlížíme od toho, co činí danou specifickou vlastnost individuální (např. vztah k jiným vlastnostem či k věci, jíž je vlastností) a zaměřujeme se výlučně na to, co je, takže se stává předmětem vědomí charakterizovaného jistým „vůbec“.

Uchopit jedinnost, identitu a nevzniklost významu po vzoru obecnin je však problematické. Jak jsme již výše zmínili, Husserl své pojetí revidoval a od určité doby přísně rozlišovat mezi idealitou významů a idealitou druhů a rodů (čili „podstat“). Aniž

⁴⁵ 1LU§34:A103. Pro určení toho, zda je něco prožíváno jako představování nějakého předmětu, Husserl nejspíš považuje za směrodatné, k čemu se upíná zájem subjektu. Význam by tak nebyl předmětem významové intence, protože „tím, že [...] se angažujeme v provádění významové intence a případně jejího vyplnění, patří celý náš zájem předmětu, jenž je v této intenci intendován a jejím prostřednictvím jmenován.“ (1LU§10:A39n.)

bychom příliš předbíhali k tomuto pozdějšímu pojetí, zkusme aspoň načrtnout dva problémy tohoto raného ztotožňování významu s obecností druhu.

První problém spatřujeme v tom, že by vyjadřování mělo být spojeno s abstrakcí.⁴⁶ Abstrakce je určitý výkon vědomí, který se odehrává na podkladě předmětu jiného aktu vědomí. Červeně vůbec se abstrahuje z červeně této vnímané věci. Nejprve vnímáme případ obecniny, poté se abstrakcí můžeme dostat k obecnině jako takové. U vyjadřování je tomu zjevně naopak. Každý výraz má svůj význam. I kdybychom přijali Husserlovu doplňující tezi, podle které význam není předmětem aktu znamenání, nýbrž až aktu logické reflexe, stejně nelze popřít účast plného významu ve smysl-propůjčujícím aktu. Rozumíme přímo významu, nikoli momentu významového aktu, z něhož bychom význam museli abstrahovat. Vyjadřování nemá abstrakce zapotřebí.

Lze však také rovnou rozlišovat – tak jak to bude Husserl činit později – obecnost rodovou od obecnosti významové, a to podle typu jednoty a identity, se kterými jsou spojeny. Tutéž větu mohu pronést opakovaně a má vždy tentýž význam. Tutéž vlastnost věci, např. barvu, mohu vnímat na různých věcech. Nejedná se ale skutečně o tutéž barvu, nýbrž spíše o barvu stejnou, protože obě jednotlivé barvy spadají pod tutéž obecninu. Spadají-li nějaké aspekty dvou věcí pod tutéž obecninu, jsou stejné, nikoli identické. Proti tomu přísná identita významu vylučuje stejnost, neboť přísně vzato každý význam existuje jen jednou.

§ 3 Fundace významu v názoru znaku

Viděli jsme, že Husserl rozkládá výraz na slovní znění a význam a přiřazuje těmto dvěma složkám odpovídající akty vědomí. Fyzická stránka výrazu je předmětem smyslového názoru, stránka významová závisí na aktu signitivním. Je však zřejmé, že ve zkušenosti se oba akty společně pouze nevyskytují, nýbrž spojují do jednoty plného výrazu. Nyní je tedy třeba věnovat se tomuto sjednocování.

Husserl pojmenovává vztah obou aktů jako „fundaci“:

„Znamenání, charakter vyjadřujícího znaku, předpokládá právě znak, jako jehož znamenání se jeví. Nebo řečeno čistě fenomenologicky: znamenání je tak a tak zabarvený

⁴⁶ Jistě však lze tvrdit, že do vyjádření nepřechází z názoru vše, a že tudíž od mnohých složek názoru při promluvě odhlížíme. Zde ovšem uvažujeme o vyjadřování jako takovém, tj. bez ohledu na jeho vztah k názoru, což můžeme legitimně činit díky tomu, že význam výrazu existuje i bez doprovodné názorné představy.

aktový charakter, který předpokládá určitý akt názorného představování jako nutný fundament. V tomto druhém aktu se konstituuje výraz jakožto fyzický objekt. Výrazem v plném a vlastním smyslu se však stává teprve díky fundovanému aktu.“⁴⁷

Pojem fundace definuje Husserl takto:

„Jestliže α jako taková (tedy zákonitě) může existovat pouze v širší jednotě, která ji spojuje s μ , pak říkáme, že *α jako taková vyžaduje fundování pomocí μ , nebo také že α jako taková vyžaduje doplnění pomocí μ* .“⁴⁸

Fundaci tedy Husserl definuje jako nutné doplnění jedné části celku částí jinou. V našem případě významová intence nemůže existovat bez názoru pouhého znaku, se kterým se spojuje do celku „plného výrazu“. Názor pouhého znaku je nutným doplňkem významové intence.

Podívejme se blíže na úvahy, kterými Husserl funkci tohoto nutného doplňování významu výrazem upřesňuje a omezuje.

1. Význam není vždy fundován.

„O sobě [...] neexistuje žádná nutná souvislost mezi ideálními jednotami, které fakticky fungují jako významy, a znaky, s nimiž jsou spojeny, tj. jejichž prostřednictvím se realizují v lidském duševním životě. [...] Tyto [významy] tvoří ideálně uzavřený soubor obecných předmětů, pro které je nahodilou okolností, jsou-li myšleny a vyjádřeny. Existuje tedy nespočetné množství významů, které jsou v běžném relativním smyslu slova významy pouze možnými, neboť nikdy nedospívají k vyjádření a kvůli mezím lidských poznávacích schopností k němu nikdy dospět nemohou.“⁴⁹

V období Husserlových *Logických zkoumání* ideální předmět nepotřebuje být vyjádřen, jeho spojení s výrazem je pouze faktické, tedy jeho existence jakožto významu je nahodilá. Ideální předmět nevzniká vyjádřením. Tvorba nových pojmů je přidávání výrazů k již hotovým idejím, pro něž je toto spojení se slovy zcela lhostejné. Když se však idea spojí s výrazem, když se „realizuje“, stává se z ní význam výrazu a teprve tehdy je ve výrazu fundována.

⁴⁷ 1LU§23:A76.

⁴⁸ 3LU§14:A254.

⁴⁹ 1LU§35:A104n.

2. Fundující názor znaku o předmětu významové intence nic neříká.

„Čistě signitivní akt by se vyskytoval jako pouhé složení kvality a matérie, kdyby vůbec mohl *sám pro sebe* být, tj. sám pro sebe vytvářet konkrétní prožitkovou jednotu. To nemůže; vždy jej nalézáme jako přívěšek nějakého fundujícího názoru. Tento názor znaku ovšem nemá ‚nic do činění‘ s předmětem signifikativního aktu, tj. nevstupuje do vztahu vyplnění k tomuto aktu; realizuje však jeho možnost *in concreto* jakožto možnost zcela nevyplněného aktu.“⁵⁰

Zde Husserl popírá obsahovou souvislost mezi názorem znaku a označovaným předmětem. Funkci názoru znaku kontrastuje s funkcí vyplňujícího názoru. Zatímco vyplňující akt – fantazijní představa či názor věci, o níž je řeč – nás přivádí blíže k předmětu míněnému výrazem, názor znaku nechává nevyplněnou významovou intenci, aby se na něj „zavěsila“. Názor znaku nás ale nepřivádí blíže k označované věci samé.

3. Oporu signifikaci poskytuje ideální reprezentující obsah fundujícího názoru.

„[...] tím, co podstatně poskytuje signitivnímu aktu oporu, *není fundující názor jako celek, nýbrž jen jeho reprezentující obsah*. Neboť to, co přesahuje tento obsah a co určuje znak jako přírodní objekt, může *libovolně variovat*, aniž se tím narušuje signitivní funkce. To, zda jsou např. písmena nějakého slovního znaku ze dřeva, železa, tiskařské černi atd., resp. zda se objektivně jako taková jeví, je lhostejné. Ve hře je pouze všude znovu rozpoznatelná forma [...]“⁵¹

Zde Husserl rozlišuje obsah fundujícího aktu – jeho „tvar“ („Gestalt“), který se nemůže měnit, nemá-li se změnit nebo rozpadnout význam výrazu sám. Nečitelný rukopis „čtenáře“ k označovanému předmětu již nepřenáší. Naopak totéž slovo nenapíše dva lidé stejnou křivkou, a přesto se jedná o totéž slovo. Invariabilní tvar čili „reprezentující obsah“ vytváří oporu signitivnímu aktu. Reprezentující obsah představuje nutnou podmínku toho, aby právě toto slovo odkazovalo k právě tomuto předmětu. Odkazování

⁵⁰ 6LU§25:A560. Totéž Husserl vyjadřuje také zde: „[...] patří k osobité podstatě *signifikativní* intence, že v jejím případě jeví se předmět intendujícího aktu a jeví se předmět vyplňujícího aktu (např. jméno a to, co je jmenováno, v realizované jednotě obou) *nemají navzájem ‚co do činění‘*.“ (6LU§14a:A527) Proti tomu imaginativní intence se vyplňuje názorem předmětu, jemuž je obraz podobný.

⁵¹ 6LU§25:A561. O tom, že se významová intence o názor opírá, mluví Husserl také zde: „[...] aniž by musel přistoupit nějaký vyplňující či ilustrující názor, [...] konstituuje [se] akt znamenání, jenž má svou *oporu* v názorném obsahu představy slova, ale je podstatně odlišný od názorné intence zaměřené na slovo.“ (1LU§10:A41; kurzíva J. P.) „Intuitivní opora“ je zmíněna také v 6LU§14:A525n.

k témuž předmětu se opírá o to, co se ve znaku samém udržuje napříč promluvami jako neměnné.

Podíváme-li se na pouhý znak z tohoto hlediska opory, ukazuje se, že reprezentující obsah je vlastně tím, co Husserlovi umožňuje mluvit o idealitě výrazu, nejenom významu.⁵² Reprezentujícímu obsahu, který se nemění, je třeba připsat ideální bytí. Právě o tuto idealitu výrazu se může význam opřít. Reprezentující obsah je ideou konkrétního výrazu.

4. Reprezentující obsah fundujícího aktu je libovolný.

„[...] identicky tutéž signifikaci lze myslet jako připojenou ke každému libovolnému obsahu. *Signifikativní matérie* má zapotřebí *jen vůbec* nějakého podporujícího obsahu, ale *mezi jeho specifickým svérázem a jejím vlastním specifickým obsahem nenacházíme žádné pouto nutnosti*. Význam nemůže takřikajíc viset ve vzduchu, ale pro to, co znamená, je znak, jehož významem jej nazýváme, zcela lhostejný.“⁵³

Oporu významové intenci poskytuje jakýkoli názor stejně dobře, stačí jen dodržet podmínku z předchozího bodu, tj. obsah fundujícího názoru musí být rozeznatelný jako tentýž.

5. Fundujícím názorem může v krajním případě být i názor vyplňující.

Husserl uvažuje o případech „bezeslovného poznávání, které mají veskrze charakter verbálního poznávání“. Jedná se o případy, kdy poznáme určitý předmět, aniž by nám příslušná slova přišla na mysl. Husserlovými příklady jsou rozpoznání nějakého předmětu jako antického milníku nebo nějakého nástroje jako vrtáku. „Pomocí přítomného názoru je dispozičně probuzena asociace, která míří na znamenající výraz; je však aktualizována pouze významová složka tohoto výrazu, která nyní v opačném směru vyzařuje zpět do probouzejícího výrazu a přelévá se do něj s charakterem vyplněné intence.“⁵⁴

Názor věci samé tedy podle Husserla může vyvolat významovou intenci bez příslušných výrazů, ať fantazijně představovaných či skutečně vyslovených. Dokonce může vyvolat celou řadu nevyslovených významů či myšlenek, které dalece překročí to, co je v názoru

⁵² „Idealita vztahu mezi výrazem a významem je u obou členů okamžitě patrná v tom, že při dotazu na význam nějakého výrazu (např. *kvadratický zbytek*) nemyslíme slovem ‚výraz‘ samozřejmě tento *hic et nunc* vyluzovaný útvar, pomíjející zvuk, který se už nikdy nevrátí jako týž. Myslíme výraz *in specie*. Výraz *kvadratický zbytek* je identicky týž, ať již ho vyslovuje kdokoli.“ (1LU§11:A42n.)

⁵³ 6LU§26:A564.

⁵⁴ 6LU§15:A532.

skutečně dáno. Zde se vnucují dvě otázky, na které Husserlův text nenabízí odpovědi přímo: Jestliže zcela chybí slova, jedná se ještě vůbec o verbální poznání? Můžeme i při bezeslovném poznávání uvažovat o fundaci významu? Zkusme je zodpovědět v duchu interpretovaného textu.

O tom, že o čemsi takovém jako verbálním poznání beze slov lze u Husserla uvažovat, napovídají již předchozí úvahy, které směřují k tezi, že slova nijak nezasahují obsah významu. Podstata vyjadřování spočívá ve významové intenci a o verbální poznání se tedy jedná ve všech případech, kdy je tato intence přítomna. Lze se však ptát, proč se např. v případě rozeznání předmětu jako vrtáku jedná o verbální poznání a nikoli o poznání non-verbální. Husserl by nejspíš odpověděl, že to, co poznávám, lze vyslovit s vědomím, že pojmenovávám právě to, co jsem vnímal, a proto se jednalo o verbální poznání od samého začátku.

Odpověď na druhou otázku je složitější. Jistě nelze mluvit o fundaci významu ve výrazu tam, kde se žádný vyslovený či představovaný výraz nevyskytuje. Názor věci samé zde ovšem funkci výrazu do jisté míry přebírá. Jak jsme viděli výše, Husserlovi jde o to, aby význam „nevisel ve vzduchu“, a právě proto může znak odpadnout tam, kde se jedná o význam vyplněný názorem. Chápeme-li fundaci nikoli v úzkém smyslu pouze jako doplnění významu výrazem, ale ve smyslu širším jako doplnění významu názorem, lze o signifikativní intenci uvažovat jako o fundované ve vyplňujícím názoru.⁵⁵

Všimněme si též, že Husserl nikde nemluví o fundaci výrazu ve významu (ani o vzájemné fundaci obou). Význam se k výrazu váže silnějším způsobem. Pouhý výraz se stává výrazem ve vlastním smyslu teprve díky aktu znamenání. Bez něj by se změnil na názor fyzického objektu a nic by nevyjadřoval: „[...] když obrátíme svůj zájem zprvu na znak sám, např. na vytištěné slovo jako takové [...] máme běžný vnější vjem (popř. vnější, názornou představu), a jeho předmět ztrácí charakter slova.“⁵⁶ Výraz tedy potřebuje význam ze své podstaty. Opačně to však neplatí. Význam vyžaduje výraz jako doplnění, protože čistě duchovní předmět nemůže existovat. Co do jeho obsahu jej však společenství s výrazem nijak nemění. Oproti tomu se výraz může vyskytovat jako čistě

⁵⁵ Husserlovi tento způsob vyjadřování není cizí: „[...] výraz funguje smysluplně, je ještě stále více než prázdným zněním slova, i když mu chybí *fundující názor*, který mu dává předmět.“ (1LU§9:A37; kurzíva J. P.) Výraz „fundující názor“ se nachází též zde: 1LU§19:A67.

⁵⁶ 1LU§10:A40.

smyslový předmět, ale takto vlastně přestává být výrazem něčeho, a tedy i výrazem jako takovým. Ve svém obsahu – v tom, co znamená – je zcela určen významem.⁵⁷

§ 4 Prázdná významová intence a její vyplnění

Sjednocování výrazu s významem je však jen jednou ze dvou syntéz, kterými Husserl vyjadřování charakterizuje. Význam-propůjčující akty se sjednocují s akty názoru pouhých znaků a k této jednotě se připojují „akty, které jsou sice pro výraz jako takový mimo-podstatné, zato však vůči němu stojí v takovém logickém fundamentálním vztahu, že s větší či menší přesností *vyplňují* (potvrzují, posilují, ilustrují) jeho významovou intenci, a spolu s tím právě aktualizují jeho předmětný vztah. Tyto akty, které v jednotě poznání či vyplnění splývají s význam-propůjčujícími akty, označujeme jako *význam-vyplňující akty*.“⁵⁸

Zastavme se nyní podrobněji u tří znaků, kterými Husserl v tomto citátu význam-vyplňující akty charakterizuje. V jakém smyslu významové intence vyplňují? Proč je toto vyplňování logicky fundamentální? A proč se jedná o něco pro význam mimo-podstatného?

Začněme odpovědí na otázku poslední. Významová intence se vyplňuje názorem, tedy buďto fantazijní představou, kterou si ilustrujeme řeči vyjadřované významy, nebo vjemem, který se zaměřuje na předmět, o kterém je řeč, přímo. Podle Husserla ale nespočívá významuplnost řeči ani ve vnímání, ani v obrazotvornosti. Výrazy nepotřebují ani vjemy, ani obrazy, aby měly svůj význam. Oba tyto druhy aktů řeč mohou, ale nemusí doprovázet. Chybí-li toto vyplňování významových intencí doprovodnými názory či obrazy, hovoří Husserl o „myšlení bez názoru“ či „rozumění bez názoru“, které si však podržuje svůj obsah díky odpovídající významové intenci, která sama nese všechny tři funkce výrazu. Názor je pro vyjadřování a s ním spojené myšlení něčím výlučně doplňujícím, bez čeho může existovat: „[...] *žádná část* [...] *významu* nespočívá ve *vjemu*

⁵⁷ T. Nenon rozlišuje v *Logických zkoumáních* epistemologický a ontologický význam fundace. Podle prvního je fundament jednoduchou částí, na níž závisí jiná, složitější část celku. Podle druhého modelu je fundamentem komplexní celek, jehož je fundované jednodušší částí. V případě řeči lze tedy tvrdit dvojí: nejenom že výraz funduje význam, ale také že výraz i význam jsou založené v celku „smysluplného výrazu“ a jedná se o jeho dvě abstraktní části. Tento druhý, ontologický model fundace – podle našeho názoru – vyjadřuje lépe skutečnost, že ani výraz nemůže existovat bez významu, neboť by se bez něj stal pouhým zvukem.

NENON, Thomas: Two Models of Foundation in the Logical Investigations. In: HOPKINS, B. C. (ed.) *Husserl in Contemporary Context*, Dordrecht: Kluwer 1997, 97–114.

⁵⁸ 1LU§9:A38.

samém.“⁵⁹ Ba právě v tom, že můžeme hovořit i o nepřítomných, aktuálně nevnímaných věcech, spočívá jedna z funkcí řeči. Proto lze také prohlásit, že význam-vyplňující akt je pro vyjadřování mimo-podstatný.

Husserl mluví o tom, že názor „dospívá k výrazu“, že výraz je „určován názorem“, aniž by názor tvořil součást jeho významu, že jedno se „přizpůsobuje“ druhému a příležitostně též že výraz je v názoru „založen“ či „fundován“. ⁶⁰ Všechna tato příležitostná určení ovšem ukotvuje v jedné situaci, na jejímž základě sjednocování vyjadřování s názorem vykládá. Touto situací je poznání a Husserl ji vysvětluje ve dvou krocích.

Nejprve se zaměřuje na blízký vztah výrazu k pojmenovávané skutečnosti:

„Vztah mezi jménem a jmenovaným vykazuje v tomto stavu jednoty jistý *deskriptivní charakter*, kterého jsme si již všimli: jméno ‚můj kalamář‘ jakoby ‚*přiléhá*‘ k vnímanému předmětu, patří k němu takříkajíc *citelným způsobem*.“⁶¹

Jména jsou nositeli pojmenovaných věcí. Vyslovuji „kniha“ a prožívám, že se toto jméno týká právě vnímané knihy. Toto prožívané přiléhání nyní Husserl uchopuje z hlediska zúčastněných aktů vědomí jako sjednocování významové intence a vjemu pomocí aktu poznávání:

„Vnímaný předmět je *poznáván* jako kalamář, a protože je znamenající výraz zvláště těsným způsobem sjednocen s klasifikačním aktem, a tento je opět jakožto poznávání vnímaného předmětu sjednocen s aktem vnímání, jeví se výraz jako takřka *přiléhající* k věci a jako její šat.“⁶²

Akt poznávání, který sjednocuje významovou intenci a vjem, Husserl blíže určuje jako „klasifikaci“. Jak tomu rozumět? S výrazem se pojí určitá obecnost – je pravdivě použitelný na vícero různých názorů, např. slovo „kniha“ na více vjemů knih. Když se tedy vjem spojuje s významovou intencí, dochází zároveň k začlenění předmětu názoru pod určitý obecný pojem. Z opačného konce lze říci: Nic z názoru nelze jmenovat, aniž bychom to zároveň nezačleňovali pod pojem a v tomto smyslu nepoznávali.⁶³

⁵⁹ 6LU§5:A493.

⁶⁰ 6LU§3:A487; 6LU§5:A492; 1LU§14:A50n; 6LU§6:A496; 1LU§9:A37; 1LU§19:A67.

⁶¹ 6LU§6:A496.

⁶² 6LU§6:A497.

⁶³ Srov. 6LU§7:A502: „Ani vlastní jména, stejně jako všechna ostatní jména, nemohou nic jmenovat, aniž by to jmenující poznávala.“

Sjednocování na způsob klasifikace vymezuje vztah výrazu a názoru (staticky) v jednom okamžiku. Husserl jej však chápe jako výsledek (dynamického) vyplňování výrazu názorem. Sjednocování probíhá také tehdy, předchází-li názoru výraz: „Když se toto odehrává, prožíváme deskriptivně osobitě *vědomí vyplnění*: akt čistého znamenání nachází na způsob zacílené intence své vyplnění ve znázorňujícím aktu.“⁶⁴ Prožitek přechodu, jehož výsledkem je poznání, má charakter vyplňování dosud prázdné významové intence názorem.

Vztah řeči k názoru určuje základní dynamiku vědeckého poznání i myšlení vůbec. Myšlení, jež Husserl chápe jako zřetězení významových intencí, na jedné straně funguje samostatně a nemá názoru zapotřebí. I bez něj je smysluplné. Ovšem na straně druhé názorné vyplnění vyžaduje, neboť bez názoru nic nepoznává. Jakkoli lze tedy říci, že názor neleží v podstatě významu či myšlení, přesto je třeba jedním dechem dodat, že bez názoru by naše myšlenky byly vyprázdněné a beze vztahu ke světu. Myšlení potřebuje názor k tomu, aby vykročilo ze sebe a stalo se poznáním. O poznání lze mluvit teprve tehdy, když jsou myšlenky vyplněny názorem toho, o čem vypovídají.

Upřesněme však poznávání z hlediska tří pojmů, kterými Husserl přechod vyplňování výrazu názorem charakterizuje: identita, zacílenost (stupňování) a protiklad prázdnota – plnost.

1. Poznávání je identifikací předmětů významové intence a názoru na základě krytí těchto aktů.

„Kde se totiž významová intence vyplňuje na základě korespondujícího názoru [...] tam se konstituuje předmět jako ‚daný‘ v jistých aktech, a je v nich *dán* [...] *tímtéž způsobem*, v jakém jej význam *miní*. V této jednotě krytí mezi významem a významovým vyplněním odpovídá významu jakožto podstatě znamenání korelativní podstata významového vyplnění, a ta je *vyplňujícím* a, jak lze také říci, výrazem vyjádřeným smyslem.“⁶⁵

Vyplňování s sebou přináší vědomí identity, které Husserl zakládá v krytí obou aktů. Názor se kryje s výrazem, a proto je význam jednoho totožný se smyslem druhého. Přitom je důležité, že se identita netýká pouze předmětu obou aktů, nýbrž také jeho určení: „Prožíváme, jak je v názoru intuitivně zpřítomňována *tatáž* předmětnost, která byla

⁶⁴ 6LU§8:A504.

⁶⁵ 1LU§14:A50n.

v symbolickém aktu „pouze míněna“, a že se stává názornou právě jako něco tak a tak určeného, jako co byla zprvu pouze myšlena (pouze znamenána).“⁶⁶ V Husserlově terminologii se kryjí matérie obou aktů. Vyplňující názor dává tentýž předmět právě tak, jak jej výraz míní.

Identita obou předmětů je prožívána, ovšem není explicitně kladena aktem vztahující identifikace. Jako výsledek vyplňování získává předmět názoru charakter poznaného předmětu. To znamená, že je vztažen k významové intenci jako jí adekvátní. Husserl z toho sice okamžitě vyvozuje, že vyplňování bychom měli chápat jako nový akt – „adekvaci“, jehož intencionálním korelátem je identita předmětů obou aktů, nicméně tento svůj názor vzápětí opravuje: „[...] míníme zajisté nazíraný a současně jmenovaný *předmět*, ale rozhodně nikoli *identitu* tohoto předmětu jakožto zároveň nazíraného a jmenovaného.“⁶⁷ V přechodu vyplňování se tedy náš zájem nadále zaměřuje na předmět názoru a výrazu, ovšem s tím, že jej nyní prožíváme jako v obou případech tentýž. Tomuto předmětu přísluší identita nikoli na základě srovnávání obou aktů; pro vědomí identity postačuje krytí dvou aktů, není zapotřebí činit reflexivně předmětem názor a význam zvlášť a poté je k sobě vztahovat. Vyplňování je prožitek identity, ale nevyžaduje předmětné vědomí identity. Lze také mluvit o identitě implicitní oproti identitě explicitní.

2. Poznávání přivádí blíže k cíli poznání, jímž je ideál adekvátní samodanosti předmětu.

I když Husserl připouští, že běžná řeč o poznání je fenomenologicky dostatečně objasněna, když ji vymezíme jako identifikující krytí dvou aktů, přesto stanovuje ještě užší pojem poznávání, a sice „přiblížení se k cíli poznání“.⁶⁸ Poznávající přibližujeme se k věci samé, „prožíváme takříkajíc jisté ,to je ono *samo*‘.“⁶⁹ Adekvátního poznání, tj. poznání, v němž by vše významově míněné bylo též názorně dané, ovšem nedosahujeme. Jelikož se k němu dokážeme aspoň přibližovat, lze uvažovat o „stupňování“ poznání.

Poznáváním jsou tedy pro Husserla jen ty případy identifikace, které poznání stupňují. Pod užší pojem poznání nespadá např. vjemová syntéza věci. Během ní sice nahlížíme věc z různých stran a vyplňujeme to, co v předchozím vjemu bylo pouze předznačené, nicméně tím zároveň ztrácíme určení, která jsme v předchozím vjemu měli plně před

⁶⁶ 6LU§8:A504.

⁶⁷ 6LU§8:A508.

⁶⁸ 6LU§13:A523.

⁶⁹ 6LU§16:A537.

sebou.⁷⁰ Oproti tomu při vyplňování ve smyslu poznávání se vedle vyplňování částečných určení předmětu také postupuje k vyplnění celkovému, tj. k adekvátní danosti věci samé. Tak postupuje věda, když v určité vymezené předmětné oblasti navazuje na minulé poznání.

3. Poznávání je vyplňování prázdné významové intence názorem.

Dosud jsme tedy dospěli k dvojímu: Poznávání není pouhým identifikováním ani pouhým částečným vyplňováním, nýbrž vyplňováním, jež směřuje k ideálu dokonalého poznání věci samé. Nyní se Husserl zaměřuje na tu část intence, díky které se v poznávání blížíme k věci samé: „Připouští-li poznávání stupně dokonalosti, a to při stejné materii, nemůže materie za tyto rozdíly dokonalosti zodpovídat, tedy ani nemůže určovat osobitou podstatu poznání oproti každé libovolné identifikaci.“⁷¹ Rozdíl poznání vůči pouhé identifikaci se netýká materií sjednocovaných aktů, onoho „jako co“ intence předmět míní, nýbrž se třeba vzít v potaz jinou – dosud nezmíněnou – část aktu: jeho „plnost“.

Husserl rozlišuje dvě formy poznávajícího vyplňování neboli „objasňování myšlenky“: vlastní a nevlastní. Lze totiž jistě tvrdit, že myšlence přidáváme poznávací plnost tím, že ji objasňujeme pomocí jiných myšlenek, tedy aniž by docházelo ke krytí se smyslovým nebo fantazijním názorem. Vyplňovat může i signitivní představa. Ovšem pouze „nevlastním způsobem“, neboť „[...] každé *nevlastní vyplnění implikuje určitá vlastní vyplnění*, tedy [...] ‚vděčí‘ za charakter vyplnění těmto vlastním vyplněním.“⁷² „Proto má řeč o jasnosti v souvislostech teorie poznání bez dalšího tento užší smysl, myslí se jí návrat k vyplňující intuici, k ‚původu‘ pojmů a vět z názoru jejich věcí samých.“⁷³

V čem tedy spočívá plnost „vlastního vyplňování“? Husserl nachází tři škály, na nichž se konkrétní plnost názoru pohybuje: rozsah, živost a obsah reality.⁷⁴ 1. Rozsah či bohatost názoru se mění podle toho, s jakou úplností je předmět v názoru předveden. Neúplnost předvedení předmětu ve vjemu stoupá s množstvím pouze míněných, ale nenazíraných

⁷⁰ Srov. 6LU§16:A539: „Zisk a ztráta se právě při každém kroku udržují v rovnováze, nový akt má s ohledem na jistá určení větší plnost, s ohledem na jiná určení musel kvůli tomu plnosti pozbyt.“

⁷¹ 6LU§16:A536. V tomtéž smyslu také zde: „[...] pojem *matérie* je definován pomocí jednoty úplné identifikace, a sice *jako to v aktech, co v nich slouží za základ identifikace*, [...] tudíž ony rozdíly *plnosti*, které překračují pouhou identifikaci a které rozmanitě určují osobité rysy vyplnění a stupňování vyplnění, nejsou v tomto koncipování pojmu zohledněny.“ (6LU§25:A560)

⁷² 6LU§20:A546.

⁷³ 6LU§17:A540.

⁷⁴ 6LU§24:A555n.

obsahů. Husserl také mluví o přiměřenosti obsahů názoru představovanému předmětu.⁷⁵

2. Živost plnosti označuje stupeň přiblížení se obsahů názoru k momentům představovaného předmětu. To, že se živost nekryje s rozsahem, lze nahlédnout, představíme-li si dva odlišné názory: první dává jen malou část předmětu (malý rozsah), ale velmi adekvátně věci samé (velká živost), druhý obsáhne velkou část předmětu (velký rozsah), ale jen povrchně (malá živost). 3. Obsah reality Husserl vymezuje jako „množství prezentujících obsahů“. Kvůli absenci jakéhokoli Husserlova komentáře je obtížné říci, co tím přesně myslí. Nabízejí se dva výklady: Buďto se jedná o poměr „přítomnění“ vjemů oproti „zpřítomnění“ imaginárních obrazů, tedy o podíl imaginace v percepci, anebo se jedná o celkové množství obsahů, které jsou v jednom aktu přítomny, které může narůstat např. tím, že si něco prohlížíme delší dobu.

Plnost názoru, včetně jejích gradací, Husserl připisuje stejně tak fantazijnímu představování jako vnímání. Ovšem ani nejdokonalejší fantazijní představa nepřivádí před předmět sám, a tudíž nedosahuje cíle poznání: „[...] i sebevětší dokonalost imaginace ponechává v platnosti rozdíl oproti vnímání: imaginace nedává předmět sám, ani zčásti, dává pouze jeho obraz, který, dokud je vůbec obrazem, není nikdy věcí samou. Za věc samu vděčíme vnímání. [...] Intencionální charakter vnímání je, v protikladu k pouhému zpřítomňování v imaginaci, přítomněním (prezentováním).“⁷⁶ Přednost vnímání před imaginací vyniká především, zohledníme-li druhou škálu plnosti názoru. Imaginace podle tohoto výkladu nemůže být blíže věci samé než vnímání.

Významová intence představuje v kontextu poznání to, co je vyplňováno. Husserl neváhá vyvodit závěr, že sama žádnou vlastní plnost nemá a že je tedy prázdná. Tato teze zní nejpůsobivěji tam, kde si dovoluje finanční metafory:

„Signitivní představě o sobě samé [...] chybí jakákoli plnost, teprve intuitivní představa ji k ní přivádí a pomocí identifikace ji do ní vnáší. Signitivní intence pouze ukazuje na předmět, intuitivní intence ho činí v pregnantním smyslu představovaným, přináší něco z plnosti předmětu samého. [...] *Plnost představy* je však souhrnem oněch jí samé náležejících určení, jejichž prostřednictvím analogizujícím způsobem zpřítomňuje svůj

⁷⁵ 6LU§29:A569n.

⁷⁶ 6LU§37:A588.

předmět, nebo jej uchopuje jako on sám. Tato *plnost* [...] jako pozitivní složka vystupuje ovšem jen u intuitivních představ, u představ signitivních se jedná o určité manko.“⁷⁷

Významová intence (čili myšlení) za veškerou plnost vděčí názoru, a je tedy sama o sobě prázdná. Její vztah k předmětům ve světě je v posledku zcela závislý na vnímání, které jediné dává věc samu. A naopak, názor nevďečí výrazu za nic ze svého vztahu ke světu.

Na závěr si však všimněme dvou nejasností Husserlovy nauky: první se týká smyslu vyplňování, druhá smyslu prázdnoty.

V *1. Logickém zkoumání* nacházíme dvě místa, podle kterých názor nepřivádí myšlení pouze do blízkosti věcí samých, a nedává mu tudíž pouze „živost“, nýbrž jej také navíc vyjasňuje a činí zřetelnějším: „Pojmová představa‘ (tj. právě významová intence) získává tímto způsobem [sc. vyplněním] ‚jasnost a zřetelnost‘, potvrzuje se jako ‚správná‘, jako ‚skutečně‘ realizovatelná.“⁷⁸ „[...]pouhé symbolické významové intence se často neodlišují zřetelně jedna od druhé a neumožňují snadné a spolehlivé uskutečnění identifikací a rozlišení, které potřebujeme být jen pro účely prakticky užitečného, třebaže ne evidentního souzení.“⁷⁹

Z těchto citací by vyplývalo, že se významové intenci před vyplněním nedostává aspoň té jasnosti a zřetelnosti, kterou jí přináší názor, a je tedy sama o sobě nezřetelná či zmatená. Je však zarážející, že vyplňování ve smyslu udílení jasnosti a zřetelnosti Husserl nijak nezohlednil v *6. Logickém zkoumání*, ve kterém – jak jsme výše viděli – určil plnost jako rozsah, živost a obsah reality v názoru. Je možné, že je nepovažoval za obecně platné, jak naznačuje i slůvko „často“ v druhém citátu. Pro nás jsou nicméně tato místa zajímavá proto, že – jak brzy uvidíme – v *Idejích* Husserl uvažuje o případě opačném, kdy jasnost získává názor díky svému vyjádření.

Druhá nejasnost zasahuje samé jádro Husserlovy nauky o prázdné významové intenci. Můžeme ji vyjádřit dvěma otázkami: Je významová intence prázdná sama o sobě, nebo pouze z hlediska poznání? Můžeme tvrdit, že prázdnota významové intence vyjadřuje nedostatek smyslu čili skutečné manko, a tudíž je významová intence tímto chyběním

⁷⁷ 6LU§21:A548n. Ve stejném smyslu Husserl označuje vyplnění významové intence jako „vyplacení směnky, která byla vystavena na názor.“ (1LU§15:A56) Další místa, na kterých Husserl tvrdí, že intenci chybí plnost: 6LU§16:A537n.; 6LU§20:A545; 6LU§21:A548n.; 6LU§37:A588.

⁷⁸ 1LU§15:A56.

⁷⁹ 1LU§21:A71.

zasažena ve své podstatě? V *Logických zkoumáních* nacházíme argumenty pro jednu i druhou stranu:

Významová intence není prázdná o sobě. Pouze když se v našem duševním životě vyskytne také odpovídající názor, tak se s ním sjednotí a přijímá jeho plnost. Výrazy bychom tedy ve zkušenosti nenacházeli jako něco, co vyžaduje vyplnění ze své podstaty. Byly by buďto plny názoru, nebo plny svého významu. O tom svědčí i naše prožívání, v němž se neváže každý výraz na pocit nějaké nedostatečnosti. Tento výklad se zakládá na Husserlově výše zmíněné tezi, že vyplňující názor představuje pro vyplňovanou intenci něco mimo-podstatného. Výraz může existovat sám o sobě, bez názoru, a tehdy není ničím prázdným.

S Husserlem lze ovšem argumentovat i pro tezi opačnou: Významová teze je prázdná sama o sobě, neboť ji vždy lze vyplnit. Jelikož ke každému smysluplnému výrazu můžeme přiřadit odpovídající vyplňující názor, je třeba připustit, že sám význam je něčím prázdným, čemu plnost chybí. Tento výklad podporuje Husserlovo zařazení významových intencí pod užší pojem pregnantních intencí, kterým odpovídají jiné intence jako jejich „docílení“.⁸⁰ Významová intence by tedy byla ze své podstaty zacílena na intenci vyplňující. Je-li význam-propůjčující akt pregnantní intencí, nemůže pro něj být vyplňování něčím mimo-podstatným. Je k němu bytostně zaměřen, a pokud se mu ho aktuálně nedostává, lze oprávněně mluvit o tom, že mu chybí.

§ 5 Neproduktivní zrcadlení původního názoru

K tomu, jak máme vztah výrazu a vyjadřovaného názoru chápat, nabízí Husserl vedle obrazu zacílení ještě metaforu zrcadla, jejíž klasické vyjádření se nachází v prvním díle *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*.

„Nacházíme zde osobité intencionální médium, jehož podstatným rysem je to, že takřikajíc zrcadlí každou jinou intencionalitu po stránce formy a obsahu, že ji zobrazuje v jejích vlastních barvách a tímto zobrazením jí vtiskuje svou vlastní formu ‚pojmovosti‘.“⁸¹

⁸⁰ 5LU§13:A358.

⁸¹ Hua III/1, §124, 257. Metaforu zrcadlení Husserl používá i v *Logických zkoumáních*, např. 4LU§4:A296: „[...] mají-li se ‚vlastní‘ představy věrně zrcadlit v oblasti významových intencí (‚symbolických‘ představ), musí každé formě na straně představy (na straně možného vyplnění) odpovídat určitá forma na straně významu (na straně intence), a tak tomu také *a priori* je.“

Tuto metaforu lze snadno dosadit do našeho rozboru prázdné intence. Zrcadlo vytváří prázdnost ve smyslu prostoru za zrcadlem, který přijímá obrazy předmětů před zrcadlem. Není koneckonců překvapivé srovnávat vyjadřování se zrcadlením, neboť znak odkazuje mimo sebe stejně jako obraz v zrcadle odkazuje na zobrazený originál. Husserl si však uvědomuje rozdíl mezi obrazem a znakem a hned dodává: „Vnucující se výrazy jako zrcadlení a zobrazování musíme ovšem přijímat opatrně [...]“⁸²

Proč je opatrnost na místě, lze pochopit s odkazem na celou řadu míst, na kterých Husserl zkoumá povahu výrazů: 1. Lze ukázat, že forma spojení výrazu a předmětu názoru není vždy tatáž: složené významy mohou představovat jednoduché předměty, jednoduché významy mohou představovat složené předměty a části významu nemusí odpovídat částem názoru.⁸³ 2. Nelze vyhledat „originál“ absurdních výrazů („kulatý čtverec“) nebo smysluprostých výrazů („člověk a je“). 3. Výraz může tvořit s vyjadřovaným zvláštní jednotu, kterou u obrazu a jeho originálu nenacházíme. Např. vyslovené přání nezdvojuje přání niterné, nýbrž sjednocuje se s ním na základě téhož smyslu.⁸⁴ 4. Vyjádření může být bohatší či chudší než názor, který vyjadřuje. 5. Modifikace jasnosti, zřetelnosti a pozornosti názoru nelze vůbec vyjádřit.⁸⁵

Metafora zrcadlení, kterou je třeba již v kontextu Husserlovy filosofie přijímat s rezervou, podle našeho názoru nepřináší oproti pojmově přesnější dvojici prázdná intence a její vyplnění nic nového. Zdůrazňuje však jeden rys, který je pro Husserlův přístup charakteristický:

„Vrstva výrazu – to představuje její osobitou povahu – je neproduktivní [...] Nebo chceme-li: *její produktivita, její noematický výkon se vyčerpává vyjadřováním a formou pojmovosti*, která spolu s ním nově přistupuje.“⁸⁶

Je-li vyjadřování prázdnou intencí, jež se v poznání vyplňuje názorem, není překvapivé, že nemůže být produktivní. Jakýkoli přebytek významu nad smyslem názoru by byl pro poznání předmětu názoru překážkou. Citovaná pasáž ovšem přináší ještě dvě další určení:

⁸² Hua III/1, §124, 257.

⁸³ Srov. 4LU§2.

⁸⁴ Hua III/1, §124, 258.

⁸⁵ Hua III/1, §126, 262.

⁸⁶ Hua III/1, §124, 258.

1. Vyjadřování je intencionální *vrstvou*. 2. Výkonem vyjadřování je udělování „formy pojmovosti“.

V *Idejích* používá Husserl při výkladu stavby vědomí model vrstev.⁸⁷ „Vrstva vyjadřování“ se slučuje s „vrstvou názoru“. Tento model dobře vystihuje situace, v nichž se pod vyjádřením skrývá samostatný prožitek. Např. u vysloveného přání můžeme rozlišit vrstvu soudu, již je přání vyjádřeno, a „pod“ ní přání samo, jež mohlo zůstat nevysloveno. Tento obraz naopak poněkud selhává tam, kde se setkáváme s vyjádřením bez doprovodného názoru. Husserl sám opět nabádá k opatrnosti:

„Nesmíme přikládat příliš velký význam obrazu zvrstvení, výraz není nic takového jako nanesený lak nebo přehozený háv; je to duchovní formace, která na spodní intencionální vrstvě působí nové intencionální funkce a korelativně od této vrstvy intencionální funkce zakouší.“⁸⁸

Tento poslední citát nás přivádí k intencionálnímu výkonu vyjadřování. Podle dosavadního výkladu prostředkuje výrazu vztah k věci samé názor, což nám dává představu, co může mít Husserl na mysli, když mluví o intencionálních funkcích, které zakouší vrchní vrstva vyjadřování od spodní vrstvy názoru. Není však jasné, jaké intencionální funkce by měl zakoušet názor od výrazu. Výše byla řeč o „formě pojmovosti“, kterou vyjadřování názoru udílí. Tomu ovšem nelze rozumět tak, že by vyjadřování bylo původcem obecnosti, které se názoru jinak vůbec nedostává. Vyjádřit lze podle Husserla stejně dobře názor jednotlivé, např. vnímané věci, stejně jako názor obecniny. A obecniny či „podstaty“ existují ve vnímaných jednotlivých věcech jako jejich nesamostatné „specifické“ momenty.⁸⁹ Obecnost nezískává názor až teprve s výrazem.

V čem tedy může spočívat intencionální výkon řeči? Co by názor bez řeči neměl? V *Idejích* nacházíme tuto pozoruhodnou větu:

⁸⁷ Model vrstev ovšem Husserl používá poněkud volně. Vyjadřuje jím taktéž vztah počitků a jejich intencionálního pojetí. (Srov. Hua III/1, §85, 172.) Zde je ekvivalentní vztahu tvaru a látky („senzualní hylé“, „intencionální morfé“). Je však nasnadě, že vztah počitků a jejich uchopení nelze na vztah vyjadřování k názoru přenést, neboť zde se jedná o dvě intencionální vrstvy, zatímco tam o jeden intencionální celek, jenž se skládá ze dvou vrstev, z nichž spodní intencionální právě není.

⁸⁸ Hua III/1, §124, 259.

⁸⁹ Srov. např. Hua III/1, §2, 9: „[...] každý tón má o sobě a pro sebe jistou podstatu a na nejvyšším stupni obecnou podstatu ‚tón vůbec‘, nebo spíše ‚akustično vůbec‘, jež chápeme čistě jako moment, který lze vyzdvihnout z individuálního tónu zřením [...]“

„Spodní vrstva může být (a většinou je) zmatenou jednotou, která nenese aktuálně svou artikulaci sama v sobě, nýbrž vděčí za ni pouze přizpůsobení skutečně artikulované a v původní aktualitě prováděné vrstvě logického výrazu.“⁹⁰

Řeč může vyjasňovat původně nejasnou vrstvu názoru. Jakkoli názor dává věc v originále, zatímco výraz jen v zastoupení, může se stát, že v zrcadle řeči spatříme věc jasněji, nežli bychom toho byli schopni bez něj. To je v kontextu teorie poznání z *Logických zkoumání* paradoxní. Vždyť podle ní čerpá výraz svou plnost jedině z názoru. Skutečnost, že pojem názorové plnosti není ani v rámci *Logických zkoumání*, ani v *Idejích* určen jako jasnost a rozlišenost názoru, není nijak náhodná. Kdyby totiž plnost názoru spočívala v jeho jasnosti, představovala by citovaná věta protipříklad vůči Husserlově vlastní teorii – jasnost vůbec nemusí přicházet s názorem, nýbrž právě naopak se může názor vyjasňovat svým vyjádřením.

Nabízí se však otázka, proč se Husserl nevydal touto cestou. Co by se stalo, kdybychom definovali pojem plnosti jako jasnost a rozlišenost spíše než jako živost a obsah reality? A kdyby názor dospíval k jasnosti *jedině* svým vyjádřením, nevedlo by to nakonec k obrácení jejich vztahu, nemohli bychom uvažovat o názoru jako o prázdné intenci, jež se vyplňuje vyjádřeným významem?

Z citované věty Husserl vyvozuje jiný, slabší, metodický závěr, kterým se tento potenciální protipříklad vlastní teorie snaží začlenit zpátky do jejího rámce. Chceme-li dospět k „autentickému a plně explicitnímu poznávání“, je třeba *nejprve* projasnit akty znamenání a *poté* „vykonat něco analogického v zakládající *spodní vrstvě*“.⁹¹ Z toho, že výraz může svou jasnost předat názoru, tedy Husserl vyvozuje následnost projasňování – nejprve výraz, poté názor. Tím přechází možnost, že by vyjasnění výrazu bylo *eo ipso* vyjasněním názoru. Z toho ovšem vyplývá, že pro něj jasnost spojená s vyjadřováním samým ještě není vyjasňováním názoru. Navzdory pronikavému postřehu o přenášení jasnosti Husserl obě vrstvy nejenom rozlišuje, nýbrž je od sebe též odděluje. Vyjádření ze své moci objasňuje jen samo sebe, takže názor je třeba vyjasnit spíše „po vzoru“ výrazu, jak to ostatně naznačuje také slovní obrat „něco analogického“. Podobně jako názor nepotřebuje výraz, aby nahlížel něco obecného, nepotřebuje jej z principu ani k tomu, aby se projasnil.

⁹⁰ Hua III/1, §125, 260.

⁹¹ Hua III/1, §125, 260.

Pokračování citované pasáže poskytuje vysvětlení, co vedlo Husserla k rozlišování plnosti názoru od jeho jasnosti a rozlišenosti. Čistě logická jasnost, tj. jasnost vztahů mezi významy, nepotřebuje mít jasno o tom, zda a jaké názorné vztahy pod dané významy spadají. Svou evidenci zakládá na identifikaci logicky ekvivalentních významů, nikoli na vyplňování významu názorem, jenž sám významovým aktem není. Tvrzení, že názor lze projasňovat jedině tak, že se vyjádří, by Husserlovi jistě zavánělo matením těchto dvou evidencí.⁹²

Tyto úvahy Husserla jen utvrzují v základním přesvědčení o neproduktivě výrazu. Ani udílení pojmovosti, ani logické projasňování, kterými vyjadřování formuje názor, nepřinášejí názoru něco obsahově nového. Slovní pojem navazuje na obecnost, která již v názoru je. Názor není v tom, v čem se liší od významové intence, totiž ve své plnosti, projasněn rozlišením významů a jejich vztahů, nýbrž jeho projasnění vyžaduje samostatný akt, a tak principem jeho jasnosti zůstává jemu vlastní druh evidence, totiž evidence přinášející plnost blízkosti věcí samých. Jakkoli si tedy Husserl všímá, že existují zkušenosti, v nichž vyjadřování názoru něco přidává, nepředstavují pro něj dostatečný důvod, aby revidoval vztah (prázdného) výrazu k (plnému) názoru. Je to spíše přesvědčení o tom, že věci samy dává pouze názor, které vede jeho analýzu k závěru, že od vrstvy vyjadřování vlastně nemůže přijmout nic podstatného.

Četba *Logických zkoumání* a *Idejí* upřesnila námi hledanou receptivitu vyjadřování – vyjadřování je intence, která se názorem plní, kryje se s ním, přizpůsobuje se mu a sjednocuje se s ním. I když existují výrazy, jež v jejich aktuálním průběhu nedoprovází odpovídající názor, smysluplný výraz lze vždy názorem vyplnit. Podobně principiální tezi v případě spontaneity vyjadřování u Husserla nenacházíme. Je to spíše naopak: I když existují situace, v nichž názor od výrazu něco přijímá, nejedná se o nic, co by zasahovalo jeho podstatu.

⁹² Srov. Hua III/1, §125, 261.

2. kapitola

Řeč dává ideji objektivitu

Na první pohled je patrné, že v *Původu geometrie* přistupuje Husserl k řeči z jiného úhlu, nežli činil dosud.⁹³ Nenacházíme zde ani pojem prázdne významové intence, ani důraz na neproduktivitu vyjadřování. Právě naopak, hlavním tématem se stává intencionální funkce řeči. Přitom však dřívější určení nejsou prostě popřena, ale spíše nahlédnuta z nové perspektivy a začleněna do obsáhlejšího celku.

Proměna pohledu na řeč je připravena dvěma změnami v předznamenání Husserlovy úvahy. Mění se, resp. zužuje téma. Husserl se neptá, tak jako dříve, na vztah vyjadřování a názoru obecně, nýbrž pouze na vztah řeči a takových názorů, které jsou řečí nutně zprostředkovány. Jinými slovy na vztah řeči a názorů, ke kterým přivádí literatura v nejširším smyslu. V případě literárního díla nedisponujeme vedle řeči žádným jiným, původnějším způsobem, jak se k označovaným předmětům dostat. Z řeči se tak stává „prapůvodní způsob zaměření na určité předměty“.⁹⁴ Nemůžeme řeč takříkajíc obejít a přejít k názoru samému, jenž se v ní zrcadlí. Přitom však Husserl neopouští fenomenologický přístup k řeči, jak jsme jej vymezili v úvodu: řeč stále vyjadřuje názor, ovšem tento názor není možný bez řeči. Do takto vymezené literatury spadá podle Husserla také věda.

Druhou zásadní proměnou je přechod od tzv. statické ke genetické fenomenologii. Předmětem zkoumání nejsou vztahy různých intencionálních vrstev v jednom okamžiku, nýbrž jejich vztahy napříč časem a dějinami. Základním vodítkem Husserlova výkladu se stává otázka, jak může v dějinách vzniknout něco nového, resp. ve výše zmíněném zúžení: jak mohla vzniknout geometrie, potažmo věda, a jak se může jako identická předávat napříč dějinami.

Naše otázka proti tomu zůstává beze změny. Ptáme se na intencionální výkon vyjadřování vzhledem ke zkušenosti, kterou vyjadřuje, neboli na jeho receptivitu a spontaneitu. Jelikož však v *Původu geometrie* nenacházíme jednoduchou odpověď, projdeme všechny

⁹³ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hague: Nijhoff, 1954 [=Hua VI], 365–386. Česky: HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Přel. O. Kuba, Praha: Academia, 1996 [=Krize], 383–410. U citací a odkazů uvádíme nejprve stránkování německého vydání sebraných spisů a za lomítkem stránkování českého překladu.

⁹⁴ Takto charakterizuje pozici pozdního Husserla Merleau-Ponty. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*, Paris: Gallimard, 1960 [=S], 83. Česky: MERLEAU-PONTY, Maurice. *O fenomenologii řeči*. In: *Oko a duch a jiné eseje*. Přel. O. Kuba, Praha: Obelisk, 1971 [=FR], 95.

aspekty tohoto textu, které pro naši otázku považujeme za relevantní. V prvním kroku přiblížíme rámec, v němž se Husserl k problému řeči vyjadřuje. Zaměříme se na způsob bytí geometrie, na jejímž příkladu je celý text vystavěn (§6), a vymezíme proces jejího založení (§7). V druhém kroku bude naším cílem vyložit klíčové pasáže, na základě kterých lze uchopit intencionální funkci řeči. Ukáže se, že lze uvažovat zvlášť o funkci řeči v okamžiku založení (§8) a o funkci řeči v tradování již založené myšlenky (§9). Rozdíl mezi založením a tradováním se odráží také ve dvojí časovosti idejí (§10). Ve třetím kroku se zaměříme na vztah řeči a názoru. Nejprve se budeme ptát, jaký pojem významu je implikován v myšlence „sedimentace“ (§11), poté přeneseme pozornost k otázce názornosti vědeckého poznání, včetně reaktivující historie (§12) a nakonec vymezíme názornost založení vědy (§13). V závěrečném shrnutí využijeme tyto dílčí výklady jednak ke srovnání *Původu geometrie s Logickými zkoumánými*, jednak k formulaci Husserlový konečné odpovědi na naši otázku a ke zhodnocení této odpovědi.

§ 6 Geometrie jako horizont

Stejně jako v celém spise *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, jehož přílohu náš text tvoří, i v *Původu geometrie* Husserl zkoumá epistemologickou otázku vztahu vědy a světa z „intencionálně-historické“ perspektivy.⁹⁵ Tato perspektiva obnáší jednak rozbor intencionálních poukazů, tj. implikací a předpokladů rozumění určité skupině předmětů, jednak – a to je v *Krizi* nové – se tento rozbor komplikuje tím, že explicitně vychází z dějinného charakteru zkoumaného předmětu. „Intencionálně-historická“ analýza geometrie se tak zaměřuje na událost jejího vzniku jako určitého kulturního útvaru a na její tradování, v němž si geometrie zachovává smysl jedné, identické vědy. Husserl přitom dává na srozuměnou, že co se ukáže při rozboru vzniku a tradování geometrie, platí i pro další předměty a jako materiál k objasnění podstaty historie samé.⁹⁶

⁹⁵ „Problém pravého historického výkladu u věd spadá v jedno s ‚teoretickopoznávacím‘ zdůvodněním nebo vyjasněním.“ (Hua VI, 381/Krise 404) „Vládnoucí dogma o principiální rozluce theoretickopoznávacího a historického, i duchovědněpsychologického výkladu, theoretickopoznávacího a genetického původu je od základu zvrácené [...]“ (Hua VI, 379/Krise 401)

⁹⁶ „Naše zkoumání povedou nutně k nejhlubším problémům smyslu, k problémům vědy vůbec a jejích dějin, posléze pak k univerzálním dějinám vůbec, takže naše problémy týkající se Galileiho geometrie a jejího výkladu nabývají exemplárního významu.“ (Hua VI, 365/Krise 384)

Geometrie představuje pro Husserla určitou tradici neboli „úhrnný výtěžek [Gesamterwerb] duchovních výkonů rozšiřující se novými výtěžky duchovních aktů v pokračujícím pracovním úsilí“. ⁹⁷ Husserl dodává:

„Chápeme její trvalý způsob bytí nejen jako živý postup od výtěžků k výtěžkům, nýbrž jako kontinuální syntézu, v níž všechny výtěžky nadále platí, tvořící totalitu tak, že v jakémkoli okamžiku je totální výsledek jakousi totální premisou pro výtěžky na novém stupni.“ ⁹⁸

Geometrie existuje jako stupňovitá stavba či zřetězení smyslu; pozdější poznání se buduje na dřívějším. Pozdější poznatky nemohou platit, pokud neplatí dřívější, a tudíž je v nich platnost dřívějších poznatků implicitně podržována.

Způsob bytí tradice Husserl uchopuje pomocí pojmu horizont. Horizontem míní „stálé implicitní vědění“. ⁹⁹ Geometr žije v „horizontu geometrické budoucnosti“, „implicitně ví“, že staví na základě práce předchozích geometrů a že se jeho vlastní výsledky stanou „premisami“ práce budoucích badatelů. S tím je také spojená otázka, kdo je subjektem tradice: „Činnou subjektivitou“ geometrie jako „živé vědy“ je „otevřený generační řetěz badatelů“. ¹⁰⁰

Z toho vyplývá důležitý důsledek pro způsob bytí geometrického, potažmo vědeckého poznání. Jakkoli je (v případě geometrie) nutné, přesto o něm nelze říci, že by bylo bezpodmínečně pravdivé. Podmínku pravdivosti poznání tvoří právě horizont, v němž jedině se může v dějinách objevit. K otázce pravdivosti vědy nyní Husserl přistupuje výkladem horizontů vědeckých poznatků, neboť právě pomocí pojmu horizontu explikuje způsob bytí vědy. Pravdivost vědy není myšlena výlučně z hlediska vyplňování *jednotlivých* vědeckých poznatků v příslušných názorech, nýbrž z hlediska vztahu poznatků mezi sebou.

⁹⁷ Hua VI, 367/Krize 385.

⁹⁸ Hua VI, 367/Krize 385n.

⁹⁹ Hua VI, 367/Krize 386. Ve stejném smyslu *Karteziánské meditace*: „Horizonty jsou předznačené potencionality. Říkáme také, že se můžeme každého horizontu po tom, co v něm leží, dotázat a vyložit jej, ty které potencionality vědomého života *odhalit*. Právě tím však odhalujeme předmětný smysl, který je v aktuálním cogito implicitně míněn [...]“ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hague: Nijhoff, 1963 [=Hua I], §19, 82. Česky: HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Přel. M. Bayerová, Praha: Svoboda, 1968 [=KM], 46.

¹⁰⁰ Hua VI, 367/Krize 386.

Součástí geometrického horizontu jsou odkazy („Verweise“) směrem do minulosti, které nakonec vedou zpětný pohled k původnímu založení („Urstiftung“). Jakýkoli pozdější stav geometrie má za svou základní „premisu“, k níž trvale odkazuje, výsledek „prvních tvůrčích aktivit [erste schöpferische Aktivitäten]“.¹⁰¹ Náhled nějakého ideálního tvaru je možný jen v horizontu geometrie, který se sám otevřel původním zakládajícím aktem, idealizací. Pravdivost vědy a poznávající vyplňování jejích vět tak Husserl v posledku myslí z tohoto založení.

Dosud tedy náš výklad dospěl ke dvěma tezím: 1. Věda existuje jako horizont. 2. Tento horizont byl založen tvůrčím aktem. Mohli bychom shrnout: Původní založení se netýká pouze konkrétního prvního poznatku, nýbrž celkového horizontu vědy. Pro Husserla, stejně jako později pro Merleau-Pontyho, platí: Založen je horizont.¹⁰²

Husserl si však okamžitě všímá napětí, které mezi pojmy horizontu a založení panuje. Výsledek aktu původního založení geometrie je spojen s evidencí. Tuto evidenci neboli názornost Husserl vykládá prakticky, jako provedení („Ausführung“) či uskutečnění („Verwirklichung“) určitého záměru či „předsevzetí“ („Vorhabe“). Zdařilé vyplnění záměru vede k výsledku, který se dává jako on sám. Nicméně provedení záměru je výkonem konkrétního jednotlivce a stejně tak i výsledný názor existuje „čistě v *subjektu* vynálezce a v jeho duchovním prostoru“.¹⁰³ Oproti tomu je ale geometrie jako horizont definována tím, že soukromý prostor jednotlivých badatelů přesahuje a je tatáž pro všechny. Máme-li pochopit, jak může být založen horizont, je třeba zkoumat, jak vzniká sdílená horizontová evidence mezigeneračního společenství geometrů a z moci čeho dílo prvního geometra přesahuje jeho soukromý názor. A právě zde hraje zásadní roli řeč. Slovy našeho autora:

„Jak dospívá geometrická idealita (stejně jako idealita všech věd) od svého originálního niterně osobního zdroje, kde je výtvořem v prostoru vědomí vynálezcovy duše, ke své

¹⁰¹ Hua VI, 367/Krize 385.

¹⁰² Vztah mezi názorem a horizontem se v terminologii Merleau-Pontyho, který toto místo komentuje, proměňuje na vztah mezi myšlením a polem: „[...] existuje ‚hlubší‘ a obsáhlejší ‚smysl‘, na jehož základě se jejich [geometrů] myšlení *otvírá*; existuje pole, jehož se myšlení *naráz* týká, aniž by jej do sebe dokázalo pojmut, a jež zůstává přítomné v celých dějinách geometrie [...] pojetí základů geometrie [...] je modelovým příkladem, jak myslet dějiny obecně, jež jsou vždy otevřením pole [...]“ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998 [=Origine], 19.

¹⁰³ Hua VI, 367/Krize 386.

ideální objektivitě? Ihned vidíme, že ji dostává pomocí řeči [mittels der Sprache], která jí jaksi propůjčuje její jazykové tělo [Sprachleib].“¹⁰⁴

Teze o řeči, které *Původ geometrie* přináší a které níže vyložíme, formuluje Husserl jako odpověď na tuto otázku přechodu mezi soukromou evidencí a sdíleným horizontem. Zde však na čtenáře číhá hned několik interpretačních pastí. Jak záhy uvidíme, Husserl líčí původní založení čili idealizaci, jíž vznikla geometrie, na dvou různých místech. Zatímco v § 9 *Krize* se celý proces odehraje bez zmínky o řeči, v *Původu geometrie* připadá řeči výsadní úloha. Kdybychom založili interpretaci *Původu geometrie* na § 9 *Krize*, došli bychom k soukromému neřečovému výkonu založení, jehož výsledek je následně objektivován řečí, čímž vzniká intersubjektivně sdílená jednota smyslu. Taková interpretace by ovšem přehlížela funkci řeči v založení samém, tj. během idealizace, jíž věda vznikla. *Původ geometrie* nicméně obsahuje výklad i této funkce, i když nikoli jako své hlavní téma.

Vyložíme ale nejprve proces idealizace podle § 9 *Krize*, aby se objasnilo, v čem spočívá zmíněná obtíž.

§ 7 Původní založení jako idealizace

Idealizace, kterou vzniká geometrie, je přechodem od tvaru reálného ke tvaru ideálnímu. První geometr měl k dispozici smyslově názorné tvary v názorném světě našeho života („Lebenswelt“) a vytvořil z nich tvary názorné výhradně rozumově. Husserl vymezuje smyslově názorné tvary pomocí kolísání v rámci typu.¹⁰⁵ Slovem „typ“ zde míní praxí určenou druhovou podstatu určitých tvarů, která není „čistou“ geometrickou ideou.

Smyslově názorné tvary se od geometrického tvaru liší tím, že vykazují pouze přibližnou identitu a stejnost, neboť jejich zařazení do určitého typu kolísá. Tatáž věc je jednou pojata jako jeden tvar, jindy jako jiný. Jednou je hrana kamene dostatečně ostrá a hladká, abychom jej mohli použít jako nůž, jindy, v konkurenci ostřejší věci nožem být přestává. Taktéž dvě různé věci můžeme jednou pojmut jako stejné, podruhé jako odlišné. Lze říci, že když neřídíme své vnímání vědeckým zájmem, ale necháme, aby je ovládla běžná praktická starost, věci a svět se „chovají“ volněji. Určitá věc spadá pod typ „kulaté“, ačkoli není kulatá dokonale. Má i nemá vlastnost, díky níž ji řadíme pod danou obecninu, a z toho vyplývá, že se chová pouze přibližně tak, jak bychom na základě tohoto zařazení

¹⁰⁴ Hua VI, 369/Krize 388.

¹⁰⁵ Hua VI, §9a, 22/Krize 45.

předpokládali. Husserlův pojem „typ“ pak označuje styl „chování“ věcí v názorném světě našeho života, který se oproti přesné vědecké kauzalitě vyznačuje „měkkostí“ či „volností“ jistého „většinou to tak je“. ¹⁰⁶ Zde nám přibližnost nepřekáží, neboť dokonalou přesnost nevyžadujeme. Zároveň je však jasné, že věci nejsou řazeny do různých typů libovolně. Rozumění světu v pojmech „typu“, „stylu chování“ či „měkké kauzality“ se odehrává na průsečíku našich praktických zájmů a skutečných věcných vlastností. ¹⁰⁷

Totéž přitom platí jak pro tvary smyslově vnímané, tak pro jejich fantazijní variace. I když se díky fantazii můžeme odpoutat od konkrétního smyslově názorného tvaru, a získat tak vhled do abstraktních či podstatných možností sféry názorných tvarů, přesto tímto krokem ještě nevstupujeme do oblasti geometrie, neboť fantazijní variace tvoří jen podle daného názorného typu.

Husserl se rozlišením geometrické ideality od obecnosti názorného přirozeného světa staví proti tezi, že by geometrické tvary tvořily podstatu tvarů názorně vnímatelných. Geometrie není podstatou názorné prostorovosti, nýbrž prostorovosti čisté, kterou sama na základě názorné prostorovosti tvoří. Svět, jak jej prožíváme, má vlastní prostorovost, pro niž je typická přibližná identita a stejnost. Na tom nic nemění ani skutečnost, že geometrii lze na názorný svět aplikovat. Aplikace spíše tuto rozdílnost jen potvrzuje, protože nikdy není dokonalá. Viditelné hrany věcí nejsou přesné přímky, a tudíž o příslušných tělesech geometrické poučky neplatí zcela.

Jak tedy ze světa orientovaného podle typů vznikne něco ideálního? Husserl si všímá dvou vlastností názorných tvarů. 1. Kolísání nějaké vlastnosti v rámci jednoho typu můžeme seřadit podle míry dokonalosti. Např. existují více či méně ostré nástroje, více či méně kulatá kola. 2. Technický pokrok směřuje k dokonalejším tvarům. Tím se podle Husserla „otvírá i horizont *vymyslitelného*, stále pokračujícího zlepšování.“ ¹⁰⁸

Jakmile se tento horizont stále ještě reálných věcí a reálného zdokonalování otevře, je již připravena půda na příchod prvního geometra, který „na konci“ reálně-možného zdokonalování objeví „mezní tvary, k nimž jako k invariantním a nedosažitelným pólům

¹⁰⁶ „Věci názorného světa kolem nás [...] mají jaksi své ‚zvyklosti‘ [Gewohnheiten], takže se za typicky podobných okolností chovají podobně.“ (Hua VI, 28/Krize 51)

¹⁰⁷ V *Idejích* Husserl označuje „typové podstaty“ jako „morfologické pojmy“, které na rozdíl od pojmů exaktních věd vznikají abstrakcí vágních rysů smyslově názorných věcí. Příkladem typu je „čočkovité“ nebo „zoubkovité“. (Srov. Hua III/1, §74, 138n.)

¹⁰⁸ Hua VI, §9a, 23/Krize 45.

míří každá řada zlepšovacího úsilí.“¹⁰⁹ Proměna zájmu na zdokonalování reálných tvarů v zájem o mezní tvary jako takové vyznačuje vznik geometrie.

Husserl tedy při popisu zakládající idealizace využívá pojmu horizontu, kterým také – jak jsme viděli výše – vykládá způsob bytí vědy. Tentokrát se však nejedná o případ, kdy by si byl geometr implicitně vědom kontinuální syntézy, do níž svým úsilím přispívá. Horizont zde spíše spojuje názorný svět přirozený a vznikající svět ideální. V horizontech přirozeného světa je zajisté doma také zeměměřič, vedený zájmem o přesnější nástroje pro svou praxi. Zatímco si však zeměměřič může na základě různě dokonalých tvarů téhož typu vytvořit mezní tvar jako ideál dokonalého předmětu daného typu, geometr uchopuje mezní tvar jako ideu neboli čistý tvar, který vstupuje do vztahu k jiným čistým tvarům. Horizont geometrie se tedy otevírá právě tam, kde je mezní tvar uchopen jako idea, nikoli pouze jako ideál.

Rozlišujeme tedy typy, ideály a ideje: 1. Typy jsou obecniny, díky nimž se prakticky orientujeme ve světě. 2. Ideální jsou mezní tvary, jež jako krajní případy určitého typu samy ještě patří k před-vědeckému světu. Ideál je ideálem reálných věcí určitého typu. 3. Ideje čili čisté tvary jsou mezní tvary v ideálním světě, jež na jedné straně fungují jako obecniny – mají své případy ve smyslově názorném světě, na druhé straně jako jednotliviny – existuje jen jeden mezní tvar k danému typu a tento tvar se nezmnožuje ve smyslově vnímatelných věcech. Geometrické ideje se tak vymykají disjunktivnímu rozdělení na jednotliviny a obecniny. Patří do obou. V důsledku se pak vztahují k reálnému světu dvojznačně: Poznatky o trojúhelníku lze u reálných „trojúhelníků“ uplatnit, i když o nich v přísném smyslu neplatí. Tento důsledek vyplývá z toho, že ideje nejsou výsledkem abstrakce, tak jako „běžné“, druhové či rodové obecniny, nýbrž idealizace, tj. „abstrakce“ přes ideál.

V § 9 *Krize* líčí Husserl původní založení geometrie jako idealizaci. Čisté tvary (ideje) vznikly z typů reálných tvarů prostřednictvím ideálů. O řeči zde není ani zmínka. Stejně tak se zde Husserl nepouští do výkladu nezvyklého způsobu bytí idejí. Analyzované místo je díky tomu dobře slučitelné s pojetím vztahu vyjadřování a názoru u raného Husserla. Na problém přechodu ze soukromého názoru ke sdílenému horizontu lze odpovědět, že první geometr nejprve popsáním způsobem nahlédl čisté tvary a poté tento svůj názor vyslovil. V řeči by se udržoval odkaz na původní založení a výroky o geometrických

¹⁰⁹ Hua VI, §9a, 23/Krize 46.

předmětech by prázdňe minily první názor těchto předmětů. Jakkoli je takové čtení možné a textově založené, domníváme se, že na základě *Původu geometrie* můžeme poskládat ještě jiný obrázek původního založení. Řeč v něm bude hrát ústřední roli, a to díky důkladnějšímu uchopení způsobu bytí idejí.

§ 8 Původní založení a řeč

Ve výkladu původního založení jsme rozlišili dva kroky: vznik ideálu mezního tvaru v horizontu zdokonalování technické praxe a vznik geometrického ideje z tohoto ideálu. Došli jsme také ke zvláštnímu způsobu bytí geometrické ideje, která jako by byla obecninou i jednotlivinou zároveň. V *Původu geometrie* si Husserl všímá také toho, že tento zvláštní způsob bytí idejí souvisí s řečí. Ze všeho nejdřív se však snaží ještě jednou vymezit rozdíl ve způsobu bytí ideálních a reálných předmětů.

Husserl srovnává díla literární, tj. ty, jejichž „existence je dostupná jen jako význam“¹¹⁰, a kam řadí „všechny vědecké výtvoř i vědy samy“¹¹¹, s nástroji a díly architektury. Pythagorova věta je v bezpočtu svých vysloveních a zapsáních jedna a táž. Oproti tomu opakovaným zhotovením nástroje, např. kleští, vznikne řada *stejných* exemplářů, nikoli *tytéž* kleště mnohokrát. Ideální předmět existuje jen jednou a svým opakovaným výskytem v různých vysloveních či zapsáních se on sám v přísném smyslu nezmnožuje. Oproti tomu u artefaktů druhé skupiny vzniká opakovaným zhotovením nová věc spadající pod stejnou obecninu. Formulování Pythagorovy věty vylučuje vznik „stejných vět“ někdy a někde jindy, její opakované ztělesnění je „pouhým“ zopakováním téhož. V protikladu k tomu nevylučuje stavba mostu založení dalšího, numericky odlišného mostu dále po proudu řeky.

U výtvořů architektury, nástrojů, stejně jako u jednotlivin výše rozebíraných obecných typů a jednotlivin jako takových existuje příslušná obecnina vždy jako specifický moment jednotliviny. Jedná se o tento *most* zde, tyto *kleště* zde, toto *kolo* zde, tuto *červen* zde. To obnáší i možnost přenést abstrahující zájem od jednotlivého výskytu obecniny na ni samou (most vůbec, kleště vůbec, kolo vůbec, červen vůbec), přičemž jednotlivina zůstává dané obecnině podkladem, od něž abstrakce vychází. Abstrakcí přecházíme od jednoty v mnohosti k jednotě nad mnohostí. Husserl si však všímá toho, že proces abstrakce se zcela mýjí s tím, jak existuje výpověď:

¹¹⁰ Hua VI, 368/Krize 387 pozn.

¹¹¹ Hua VI, 368/Krize 387.

„Zamýšlíme-li rozčlenit třeba co do jejího gramatického smyslu větu $2 < 3$, není třeba srovnávat akty soudu, které soudí, že $2 < 3$; není třeba provádět žádnou zobecňující abstrakci, a z toho důvodu také nikde nenacházíme větu jako něco rodového, jemuž by v každém aktu soudu náležel vlastní moment a individuální věta. Každý soud pro sebe míní danou větu [...] Dva akty souzení, které míní tutěž větu, míní identicky totéž, a nemíní tedy každý z nich pro sebe nějakou individuální větu, která by v něm byla obsažena jako jeho moment, ani nemíní každý pouze stejnou větu, takže by ireálná věta $2 < 3$ byla jen rodová obecnina všech takových jednotlivin.“¹¹²

V tomto citátu ze *Zkušenosti a soudu* Husserl kontrastuje způsob, jakým nahlížíme identický smysl soudu, se způsobem, jakým abstrahujeme obecninu z jednotlivin. Termínu „věta“ („der Satz“) užívá ve významu propozice, tj. toho, co míní významová intence daného soudu; „věta“ je tím, co je výrazem vyjádřeno, jinak řečeno jeho významem. To, co výraz míní, existuje jako totožný předmět v různých vyjádřeních. Naopak k rodové podstatě jako takové se dostáváme výlučně abstrakcí z mnoha stejných jednotlivin. Toto rozlišení se týká také úvahy v *Původu geometrie*: Zabýváme-li se Pythagorovou větou, nezaměřujeme se na tuto ideu uvnitř jejího ztělesnění, nýbrž na ni samu. Geometr nesměruje svůj zájem na „tuto Pythagorovu větu zde“, z níž by případně abstrahoval „Pythagorovu větu vůbec“. Nesetkává se s jednotou v mnohosti či zmnoženou jednotou, nýbrž rovnou s jednotou libovolně opakovatelnou. Nic na tom nemění ani skutečnost, že s Pythagorovou větou se může setkat jediné jako s vyslovenou či zapsanou.

Tato zjištění jsou pro Husserla rozhodující v otázce vymezení ideality idejí. Ptáme-li se za tohoto předpokladu, jak přichází vědecký předmět k „ideální objektivitě“ jakožto svému způsobu bytí, můžeme odpovědět: „Ihned vidíme, že ji dostává pomocí řeči [...]“¹¹³ Celou úvahu lze zrekonstruovat takto: 1. Řeč míní či klade své téma jako ideálně-

¹¹² „Um den Satz $2 < 3$ zu erfassen als diesen Satz, den wir etwa nach dem grammatischen Sinn zergliedern wollen, haben wir nicht Urteilsakte, die urteilen, es sei $2 < 3$, vergleichend zu behandeln; wir haben keine generalisierende Abstraktion zu vollziehen, und demnach finden wir auch nie und nimmer den Satz als ein Gattungsmäßiges, als ob dementsprechend in jedem Urteilsakt ein eigenes Moment, ein individueller Satz vorfindlich wäre. Jedes Urteil für sich meint den Satz [...] Zwei Akte des Urteilens, die denselben Satz meinen, meinen identisch dasselbe, und nicht meint jeder einmal für sich einen individuellen Satz, der als Moment in ihm enthalten wäre, und jeder nur einen gleichen, so daß der eine irrealer Satz $2 < 3$ nur das Gattungsgemeine all solcher Vereinzelungen wäre.“ (HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Praha: Academia, 1939 [=EU], 315.)

¹¹³ Hua VI, 369/Krize 388.

identický předmět. 2. Věda existuje pouze jako význam řeči. Závěr: Díky řeči jsou vědecké předměty ideálně-identické.

Všimněme si nejprve první premisy. Ideálně-identické jistě nejsou pouze díla literární, nýbrž cokoli, co se stane tématem řeči, bereme-li to právě jako téma řeči. Rozlišením způsobu bytí idejí a rodových podstat lze získat odpověď na otázku, kterou jsme v rámci *Idejí* zodpovědět nedokázali: Co mohl Husserl myslet „formou pojmovosti“, která má přistupovat k názoru? Nyní bychom mohli prohlásit, že uchopit smysl jako pojem znamená uchopit podstatu jako ideu. Zatímco u jednotliviny potřebuji abstrakci, abych se mohl zaměřit na podstatu, jíž je případem, jako takovou, u řeči je to právě naopak. Zvláštní úsilí potřebuji, abych se zaměřil na smyslové tělo znaku, neboť můj zájem se přirozeně soustředí na téma výpovědi. V řeči se zaměřuji na význam výpovědi, jenž se v mnohých větách s tímtež významem nezmnožuje, nýbrž opakuje. Propůjčit názoru formu pojmovosti by tedy znamenalo proměnit jeho vztah k obecnosti.¹¹⁴

Tento závěr však Husserl nevyvozuje v *Původu geometrie* explicitně, neboť se soustředí na rozvíjení perspektivy spojené s premisou druhou. Řeč totiž hraje mnohem zásadnější úlohu v případě, kdy nepojmenovává věcný stav, který by mohl existovat i bez ní, nýbrž kdy s její pomocí hovoříme o něčem, co může existovat pouze jako téma řeči. Tehdy nemá téma jiné „tělo“ nežli to, které mu – Husserlovými slovy – propůjčuje právě řeč. Co však Husserl myslí „jazykovým tělem“?

Idea existuje pouze jako význam řeči. Proto se na ni přenáší i tělesnost typická pro řeč. Ovšem tato tělesnost sama není podle Husserla primárně smyslová, nýbrž sama je opět ideálně-duchovní:

„[...] jazyk sám je ve všech svých zvláštnostech, slovech, větách a řečech, jak lze v gramatickém postoji snadno vidět, vybudován z ideálních předmětností. Tak např. slovo ‚lev‘ se vyskytuje v němčině jen jedenkrát a v nespočetných projevech libovolných osob vystupuje jako něco identického.“¹¹⁵

¹¹⁴ Jak lakonicky říká Derrida: „Mluva je výkonem bezprostřední eidetiky.“ (DERRIDA, Jacques. *Tradice vědy a skrývání smyslu*. Přel. M. Pokorný, Praha: OIKOYMENH, 2003, 50.) Vztah vyjádření k eidetické variaci nicméně Husserl tématem neučinil, a jak se k sobě vztahují eidetická variace jako přechod od názoru jednotliviny k názoru podstaty pomocí fantazie a výraz jako přechod od názoru jednotliviny k názoru ideje pomocí řeči, není příliš jasné.

¹¹⁵ Hua VI, 368/Krize 388.

Slova a věty existují stejným způsobem jako významy, které nesou – jsou ideálně-jediné. Vezměme následující příklad: Když nám v rozhovoru někdo nerozumí, opakujeme, co jsme právě řekli, týmiž slovy, říkáme totéž slovo od slova. Řekli jsme tedy jednu větu dvakrát. O dvě různé věty se jedná pouze v tom ohledu, že mají jinou časovou lokalizaci a jinou akustickou stránku. Dvojí je tedy jejich smyslovost, ony samy jsou však jednou, toutéž větou. Když však náš partner nerozumí ani po zopakování téže věty, formulujeme danou myšlenku jinak, tj. obsahově jinými slovy. Různé věty nyní slouží jako výrazy téže myšlenky, říkáme, že jimi myslíme to samé, a to, čím myslíme to samé, nejsou jako v prvním případě jen různé akustické fenomény, nýbrž dvě odlišné ideálně-jediné věty. Ovšem zaměření jsme primárně na tentýž význam oněch dvou vět, na tutéž myšlenku, kterou se snažíme sdělit.

Jazykové tělo, které řeč propůjčuje vědeckému myšlení, se tedy samo vyznačuje stejným způsobem bytí jako myšlenky či významy – jedná se o „duchovní tělesnost“,¹¹⁶ pro kterou je typické, že postrádá „časoprostorovou individuaci“.¹¹⁷ Celkem jsme tedy pojmenovali již tři různé skupiny předmětů, které existují „jako významy“, tj. v opakování se nezmnožují, nýbrž (na rozdíl od rodových podstat) zůstávají jediné: 1. Myšlenky neboli ideje, např. poznatky vědy. 2. Významy slov a vět, přičemž myšlenky existují pouze jako tyto významy. 3. Slova a věty samy, tj. v protikladu k jejich akustické či grafické stránce.

V důsledku tak můžeme uvažovat o sjednocování různých vrstev řeči. *Logická zkoumání* se zaměřila na sjednocení významu a výrazu a idealitu výrazu pouze zmínila. (Viz §3) Nyní se ukazuje, že výraz pro Husserla není primárně smyslový fenomén, nýbrž fenomén duchovní, který má smyslovou stránku. Místo, v němž se stýká idealita a realita, se tak posouvá ze syntézy významové intence a názoru výrazu k syntéze intence, která míní ideální výraz, a názoru smyslové stránky výrazu. Vztah myšlenky ke smyslovosti je zprostředkován ideálním výrazem.

Z tohoto sémiotického modelu vyplývá důsledek pro hlavní problém, který *Původ geometrie* řeší, tj. pro otázku, jak může idea jako produkt určité osoby platit pro všechny lidi bez rozdílu. Tuto otázku Husserl opětovně formuluje takto: jak může ideální nadčasová předmětnost vědeckého poznatku přesto „jistým způsobem být objektivně ve

¹¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hague: Nijhoff, 1974 [=Hua XVII], 25. Česky: HUSSERL, Edmund. *Formální a transcendentální logika*. Přel. J. Pechar a kol., Praha: Filosofia, 2007 [=FTL], 39.

¹¹⁷ Hua VI, 368/Krize 387.

světě“.¹¹⁸ „Být objektivně“ pro Husserla znamená být totožným předmětem pro kohokoli a v souvislosti řeči se nejedná o předmět ve smyslově názorném, reálném světě, nýbrž ve světě kulturním či duchovním. Je sice pravda, že kulturní předmět musí být také předmětem reálným, nemůže se „vznášet ve vzduchu“, tento vztah zde však není předmětem Husserlova zájmu. Níže uvidíme, jakou funkci vykonává opakování myšlenky v dalších promluvách a zápisech. Přitom je třeba mít na paměti, že myšlenka se podle Husserla opakuje primárně v ideálních výrazech, nikoli v jejich smyslovosti, že se ideální předmět „myšlenka“ opakuje v ideálním předmětu „věta“.

§ 9 Tradice a řeč

Vyložili jsme funkci řeči v aktu původního založení geometrie. Díky řeči získávají ideje svůj způsob bytí a jazykové tělo. Úloha řeči se však nevyčerpává aktem založení. Řeč představuje nejenom médium, do něž se ideje rodí, ale také prostředí, které je uchovává napříč dějinami. Zatímco výše nás zajímalo, jak ideje přesahují časoprostorovou existenci, nyní se ptáme na intencionální výkony v pozadí toho, že se udržují jako určitá tradice. Již jsme získali odpověď na otázku, jakou řeč dává idejím jednotu, nyní chceme vědět, jakou připouští mnohost a co pro ideu znamená, že je opakovaně vyjadřována.

Husserl k problému tradice přistupuje popisem konstituce „objektivit“ určitého poznatku v aktech vědomí, přičemž objektivitou zde míní skutečnost, že idea existuje jako trvalá tradice či „trvalý výtěžek [der verharrende Erwerb]“.¹¹⁹ Původní založení ideje se ve vědomí objevitele vyznačuje živou evidencí. Předmět je zde jako on sám, ovšem pouze pro svého objevitele a v jednom prchavém okamžiku. Aktivita vytváření smyslu se proměňuje v pasivitu odeznívání prožitku právě učiněného objevu, jasnost nahlédnutých geometrických vztahů mizí a hrozí, že objev bude prostě zapomenut. Na tuto situaci navazuje podle Husserla konstituce objektivit a identity ideje pomocí krytí aktů na ni zaměřených. Tato konstituce probíhá ve třech stupních opakování téhož smyslu, a sice ve vzpomínce, ve sdělení druhému člověku a v zápisu.

V aktu rozpomenutí rozlišuje Husserl dvě fáze: „probuzení“ vzpomínky, jež se subjektu děje, aniž by je aktivně vyvolal, a uchopení vzpomínky, jež je spojeno se zvláštní aktivitou, v níž je minulý prožitek „jakoby nově prožíván“.¹²⁰ Vzpomínka se jako akt vědomí kryje s aktem původního objevu. Subjekt si uvědomuje, že objev, na který si

¹¹⁸ Hua VI, 368/Krize 387; překlad upraven.

¹¹⁹ Hua VI, 370/Krize 390.

¹²⁰ Hua VI, 370/Krize 390.

vzpomíná, a objev, který učinil v minulosti, jsou totožné. Uvědomuje si, že si vzpomíná na totéž, co již jednou (poprvé) poznal.¹²¹ Tím je podle Husserla „dána i možnost [Vermöglichkeit] libovolného opakování s evidencí identity (s identitním krytím) výtvaru v řetězu opakování“.¹²² Rozpomínka tedy představuje aktivitu, která zakládá možnost opakování původního výtvaru s vědomím jeho identity v rámci jednoho subjektu.

Skutečná objektivita ale podle Husserla vzniká teprve tehdy, když k evidenci krytí dochází mezi vícero subjekty, tedy je-li výtvar jednoho „aktivně znovu uchopen [nachverstanden]“ druhým.¹²³ Také zde se chápeme poznatku s vědomím, že míníme totéž, co promlouvající člověk před námi. Rozumět tomu, co říká, znamená chápat, že míníme jedno a to samé.

Plnou objektivitu podle Husserla idea získává až s písemným záznamem. Tuto objektivitu Husserl vymezuje jako „permanentní existenci [das verharrende Dasein]“ a o textu mluví jako o „virtuálním sdělení“.¹²⁴ Text nese svoje sdělení nezávisle na tom, zda někdo příslušné evidence aktuálně provádí. Sděluje bez aktuálně oslovujícího subjektu, bez promluvy. V případném čtenáři vzbuzuje tutéž evidenci identického krytí, která vzniká v případě naslouchání promlouvajícímu subjektu. Rozumět textu znamená rozumět, že míním totéž, co je v něm napsáno. Analogicky k případu rozpomínky, která zakládá schopnost jednotlivého subjektu se znovu a znovu vracet k identickému smyslu, zakládá text možnost sdělovat tentýž smysl jakémukoli rozumějícímu subjektu opakovaně, sdělovat jej komukoli kdykoli.

Důležitým momentem konstituce tradice je právě „virtualita“ sdělení, kterou Husserl připisuje výlučně textům. Text není oslovením, neboť oslovení předpokládá promlouvající osobu. Přesto něco sděluje a toto své sdělení nese trvale. Zatímco živý subjekt sděluje pouze během promluvy, text sděluje neustále. Ba dokonce, text není nic jiného než permanentní sdělování. Díky tomu může korunovat Husserlovu triádu objektivace ideality. Text dává ideji nejvyšší stupeň trvání, neboť díky němu překonává idea omezení názoru, vázaného na přítomný okamžik a přítomný subjekt, aniž by ztratila záruku uchování identického smyslu, jehož je text nekonečným opakováním.

¹²¹ Přitom se zde stejně jako v dalších dvou stupních objektivace jedná o implicitní vědomí totožnosti, jak jsme je vymezili v §4.

¹²² Hua VI, 370/Krize 390.

¹²³ Hua VI, 371/Krize 391.

¹²⁴ Hua VI, 371/Krize 391.

Úvaha o konstituci objektivitě řeči zodpovídá otázku, jak vzniká tradice určité myšlenky. Tradice je předáváním ideje, v němž idea trvá jako totožná. Trvání samo vykládá Husserl jako přesahování aktuálního názoru. A tento přesah zajišťuje řeč díky tomu, že v různých promluvách a textech míní identický předmět.

Konstituce tradice řeči se ale netýká pouze udržování jedné ideje napříč časem a různými subjekty, kteří jí rozumějí. Celá úvaha představuje Husserlovu odpověď na otázku, kterou si položil na začátku *Původu geometrie* – jak se konstituuje horizont vědy, tj. odkazy mezi jednotlivými poznatky. Předáváný názor se netýká pouze jednoho poznatku, např. Pythagorovy věty, nýbrž také jeho založení, tedy poznatku včetně odkazu na jiné názory, z nichž vznikl. Názor tudíž v této Husserlově úvaze není pouze názorem platnosti poznatku, nýbrž názorem způsobu, jak k danému poznatku dojít. Tradovaná evidence není pouze evidencí identity předmětu, nýbrž také evidencí identity přechodu. A jelikož se s každým předávaným poznatkem předává způsob, jakým vznikl, lze – aspoň principiálně – sledovat odkazy od aktuálního stavu poznání až k původnímu založení dané vědy. Tento horizont poznání je předáván řečí, a to díky její schopnosti nejenom opakovat určitý poznatek beze změny významu, nýbrž též uchovávat odkazy na předchozí stav poznání, z něhož vznikl.

Dosáhli jsme základní výpovědi Husserlova textu, odpovědi na otázku, kterou si v úvodu položil. Ptáme-li se, jak přichází věda k „ideální *objektivitě*“ jakožto svému způsobu bytí v dějinách, můžeme odpovědět: „Ihned vidíme, že ji dostává pomocí řeči [...]“¹²⁵ Ovšem nezodpověděli jsme tuto otázku již jednou? A nevyložili jsme Husserlova slova, kterými ji zodpovídá, v jiném smyslu? *Původ geometrie* skutečně nabízí hned dvě odpovědi. A přestože se jeho autor soustředí převážně na funkci řeči v tradování vědy, bylo by chybou kvůli tomu přehlédnout funkci řeči v založení tradice.

Tyto rozdíly je třeba upevnit terminologicky. Výše (§8) se jednalo o konstituci ideality ideje, tj. jejího způsobu bytí. Vůdčí otázkou bylo, jakým způsobem je idea v jednotlivinách, tj. ve slovech. Na rozdíl od rodových podstat není idea ve slovech na způsob specifického momentu věcí, nýbrž jako jejich význam. Poté (§9) jsme se zabývali konstitucí objektivitě ideje, tj. udržováním identické myšlenky v situaci, kdy se na ni totéž nebo různá vědomí opakovaně zaměřují jako na svůj předmět. Vůdčí otázkou bylo,

¹²⁵ Hua VI, 369/Krize 388.

jak může jedna a táž myšlenka existovat pro všechny, kteří jsou schopni jí rozumět. Řeč udržuje názor téže ideje, ať už v promluvě nebo v textu.

Jak pro konstituci ideality, tak i objektivitu ideje je řeč nutná. V prvním případě proto, že věda existuje jen jako téma řeči, v druhém případě proto, že řeč předává toto téma druhým. Nicméně tato nutná podmíněnost nepřipouští redukci, a to ani myšlenky na řeč, ani řeči na názor. Jak v případě konstituce ideality, tak v případě konstituce objektivitu se setkáváme s přesahem: Idea sice existuje pouze jako význam řeči, přesto však každou konkrétní řeč přesahuje, protože může být vyjádřena i jinými slovy, aniž by se sama změnila. A řeč sice odkazuje na aktuální či potenciální názor, přesto ho však přesahuje, neboť vyjadřovaná idea přežívá zánik názoru, který ji založil. V případě textu dokonce „virtuálně sděluje“ myšlenku i bez toho, že by někdo daný názor skutečně právě prováděl. Jelikož řeč má své téma, nese myšlenku podobně, jako nese intencionální akt míněný předmět. Přitom však platí, že i když tytéž ideje mohou být vyjádřeny jinak, vždy také nějakou řeč potřebují. A i když text nese své téma i bez aktuálního čtenáře a přežívá smrt autora, někdo jej zapsat musel a někdo jej bude muset s porozuměním přečíst, nemá-li se změnit v mrtvou literu.

Rozdíl mezi idealitou ideje a její objektivitou čili předmětností stvrzuje také jejich rozdílný vztah k opakování myšlenky. Idealita ideje se konstituuje již v původním založení. Jako téma řeči existoval již první názor určitého poznatku, tedy před tím, nežli byl – v rámci jednoho subjektu nebo intersubjektivně – zopakován. Idealita s sebou jistě nese možnost opakování, ovšem k její konstituci stačí vyslovení a aktuálního opakování není přísně vzato zapotřebí. Oproti tomu vznik objektivitu ideje vyžaduje, aby slova, která vyjadřují tutéž myšlenku, skutečně někdo zopakoval. Níže vysvětlíme, jak se k sobě v Husserlově úvaze vztahuje jazyk jako „nástroj“ opakování a nově založená idea. Nyní se však zaměříme na důsledky, které s sebou nese pojem objektivitu, založený na opakování, pro pojem identity opakovaného předmětu.

Jaký pojem identity Husserl používá? Přísně vzato lze rozlišit pojmy dva. V rozboru souvislosti původního založení s řečí zdůrazňoval Husserl skutečnost, že opakování k idejím nic nepřidává, neboť – jeho slovy – ideje nemají „prostorověčasovou individuaci“: Ideje jsou identické, protože se opakováním nemění jejich obsah. Rozbor tradování ukázal, jak se tato obsahová identita idejí udržuje v dějinách: Idea existuje, pouze je-li opakovaně míněna v syntézách krytí. A zde Husserl explicitně používá slovo „identita“.

Ovšem nikoli ve smyslu identity obsahové, nýbrž ve smyslu implicitního vědomí totožnosti předmětu aktuálního názoru s předmětem názoru druhého subjektu. Tato formální identita je relační pojem, neboť vyžaduje krytí dvou prožitků zaměřených na tentýž předmět. A proto z definice nemůže existovat bez *opakování* téhož. Nelze mínit totéž, pokud se totéž neopakuje.¹²⁶

Tato formální identita předmětu se podle Husserla konstituuje v krytí vícero aktů vědomí, které daný předmět míní. Zatímco u smyslového vnímání lze uvažovat o částečném krytí dvou prožitků, které míní tentýž předmět odlišným způsobem, přísná obsahová identita idejí vyžaduje, aby byly v každém aktu míněny naprosto stejným způsobem. (Přitom však odhlížíme od rozdílů plnosti názoru, které se netýkají toho, co je o předmětu nahlíženo, jeho intencionální matérie.) Díky rozlišení dvou pojmů identity můžeme říci, že tradování ideje její identitu zachovává a zároveň vytváří.

A právě formální identita ideje, která je závislá na faktickém opakování, umožňuje Husserlovi přisoudit textu schopnost vstupovat do vztahu krytí, který se jinak vytváří jen v rámci jednoho či více vědomí. Literární dílo je virtuálním sdělením, nahrazuje tedy v komunikaci jednoho partnera. Při čtení textu se již nekryjí dva prožitky vědomí, nýbrž akt rozumění čtenáře a „virtuální sdělování“ textu. Zapsáním se tak idea osvobozuje od intencionálního života subjektu, který ji založil a který ustanovil její obsahovou identitu, a díky neustálému opakování v textu se stává pevnou a trvalou. A trvalost v dějinách není nic jiného nežli faktické opakování téže ideje, zakládá se tudíž na formálním pojmu identity.

Viděli jsme také, že opakovat názor téže ideje intersubjektivně je možné jedině díky řeči. Formální identita se sice podle Husserla konstituuje již v rámci jednoho subjektu vzpomínkou. Nicméně pouze pokud je idea předávána jinému subjektu, ať už promluvou nebo četbou, mluví Husserl o konstituci objektivitu. Konstituce objektivitu je tedy zvláštním případem konstituce formální identity ideje, a sice takovým, který se odehrává pomocí řeči.

Řeč má tedy vzhledem ke konstituci idejí dvojí funkci. Dává jim jednak idealitu, jednak objektivitu. Nyní je třeba zodpovědět otázku, jak se k sobě obě stránky bytí idejí vztahují.

¹²⁶ S podobným postřehem přichází Derrida: „[...] Husserl vymezuje bytí jako idealitu, tj. jako opakování.“ (DERRIDA, Jacques: *Hlas a fenomén*. In: *Texty k dekonstrukci*. Přel. M. Petříček, Bratislava: Archa, 1993, 91.) Přísně vzato se však podle Husserla opakováním konstituuje *formální identita* ideálního předmětu, nikoli on sám.

V tomto bodě totiž formulace, které Husserl používá, vyvolávají určitou iluzi.¹²⁷ Mohlo by se totiž zdát, že se jedná o dvě různé časové fáze konstituce: Idea by byla nejprve založena individuálním vědomím, což se, jak jsme vyložili, neobejde bez jazykové formulace. Tím by vznikla jako ideální předmět. A následně by se k ní její objevitel vrátil nebo ji sdělil druhým nebo zapsal, což jsou opět vše výkony vědomí spojené s řečí. Tak by se v jazykovém opakování budovala její objektivita čili trvalost. Tento příběh ovšem Husserl nevypráví. V jeho podání nepředstavuje výklad konstituce objektivit následnou časovou fází po založení ideje, nýbrž se jedná o předpoklad jejího vyslovení, jak dokládá tato pasáž:

„[lidé jsou] nerozlučně spjati [verflochten] s jazykem a vždy již o tomto nerozlučném vztahu vědí, i když jen implicitně, způsobem horizontu. / Za takových předpokladů může samozřejmě vyslovit svůj niterný výtvar i geometr kladoucí první základy geometrie [der urstiftende Geometer].“¹²⁸

Jak Husserl upřesňuje o několik řádků výše, lidé jsou součástí horizontu světa. Žijeme s vědomím, že svět je zde, jeden pro všechny, a že součástí světa jsou druzí lidé, ať už jsou nebo nejsou aktuálně přítomni. A právě k horizontu společenství s druhými lidmi náleží jazyk.¹²⁹ Implicitně víme, ať už si to uvědomujeme nebo ne, počítáme s tím, že s druhými se lze domluvit o věcech v našem okolí jako o objektivně existujících, tj. stejných pro všechny partnery zúčastněné v rozhovoru. Žít v horizontu jazyka a společenství tedy znamená, že bez ohledu na to, zda právě mluvíme a zda se v našem okolí někdo právě nachází, víme, že můžeme vyslovit cokoli a že se tím to, o čem mluvíme, stává možným předmětem pro druhé. Husserlův rozbor konstituce objektivit předmětu řeči se tedy týká toho, jak vzniká toto horizontové, implicitní vědění. Objasňuje, co pro myšlenku znamená, že přichází do horizontu řeči. Přitom toto „přicházení“ neznamená, že by existoval stav, v němž myšlenka *ještě* nebyla s řečí spojená, nýbrž to, že jazyk jako způsob, jakým si vytváříme objektivitu předmětů, existoval již *před* touto konkrétní myšlenkou.

Ze způsobu, jakým zde Husserl uvažuje o jazyce, vyplývá důležitý důsledek pro pojem jazykového významu. Jazyk existuje jako součást horizontu společenství s druhými lidmi, nese v sobě možnost se s nimi domluvit. Jazykové významy tudíž existují jako

¹²⁷ Na to, že Husserl svým postupem navozuje určitou fikci, upozornil již Derrida, *Tradice vědy*, 51n.

¹²⁸ Hua VI, 370/Krize 389n.

¹²⁹ Hua VI, 369/Krize 389.

něco sdíleného s druhými lidmi, jako prostředek komunikace. Husserlův zájem vystihnout funkci jazyka v poznání se nemění. Ovšem v *Původu geometrie* se již nesnaží najít jádro této funkce v abstrakci od druhých, která byla typická pro *Logická zkoumání* (§1), nýbrž ukazuje, v jakém smyslu jsou druzí potřební pro konstituci objektivitu poznání.

Je-li myšlení, názor a poznání nutně spojeno s jazykem a jazyk existuje jen jako komunikace s druhými, jsou druzí implikováni v každé myšlence jako její potenciální příjemci. A stejně tak se mění vztah zakládajícího vědomí k jeho výtvoru. Vzhledem k myšlení a jazyku je samo vřazeno do horizontu a stává se jedním z možných příjemců dané myšlenky. Nemá vůči svému výtvoru zvláštní, přednostní postavení, neboť ten je pro ně právě tak objektivní jako pro druhé.

§ 10 Časovost idejí

Řeč zpředměťuje myšlenku. Tím, že z ní činí předmět v dějinách, stává se existence ideje závislou na faktickém opakování v promluvách a textech. Myšlenka je trvalá či prchavá podle toho, jak dobře si v dějinách vede; v určitém okamžiku vznikla a stejně tak může zaniknout. Je zřejmé, že existence v řeči a v dějinách s sebou nese i jistou formu časovosti. Zároveň je však třeba dbát toho, že idea řeč přesahuje, neboť ji lze vyjádřit i jinými slovy a ona sama se v různých výrazech nemění. V určitém ohledu je tedy na řeči a faktických okolnostech svého vzniku nezávislá.

Jak o časovosti idejí mluví Husserl?

„Geometrická existence [...] je [...] existence něčeho, co existuje objektivně pro každého (pro skutečného i možného geometra, nebo toho, kdo geometrii rozumí). Ba, jak jsme si jisti, má od svého prvotního založení osobitou nadčasovou existenci, přístupnou ve všech svých zvláštních podobách všem lidem všech věků, především skutečným a možným matematikům.“¹³⁰

Husserl připisuje geometrii nadčasovou existenci, kterou nicméně získává teprve „od svého prvotního založení“. Je tedy nadčasová od určitého okamžiku v dějinách. Tím však vzniká paradox: Jak může idea existovat nadčasově a zároveň vzniknout v konkrétním

¹³⁰ Hua VI, 367n./Kříže 387.

okamžiku dějin?¹³¹ Husserl tuto otázku výslovně neřeší. Z postupu jeho výkladu je však možné vypracovat dvě stanoviska.

V *Původu geometrie* se Husserl vyjadřuje způsobem, jako by ztotožňoval nadčasovost idejí s jejich objektivitou, jak to koneckonců naznačuje i právě citované místo. Existovat nadčasově by znamenalo existovat stejně pro kohokoli. Jak jsme viděli výše (§9), formální totožnost myšlenky se konstituuje řečí a trvalé existence dosahuje myšlenka svým zápisem. Tímto krokem by byla nadčasová existence idejí vlastně redukována na jejich trvalost v dějinách a odpověď na paradox by byla nasnadě: Idea od svého vzniku nějaký čas trvá, tak jako jakákoli jiná věc.

Neztrácí se tím ale něco podstatného? I když je pravda, že idea nemůže existovat bez svého řečového „těla“, ona sama není slovy ani promluvou, nýbrž tím, co slova a promluva vyjadřují. Časovost řeči se jistě týká také vyjadřované myšlenky, která sdílí osud dokumentů a tradice, ve kterých je zaznamenána. Nicméně to neznamená, že se časovostí řeči časovost myšlení vyčerpává. Myšlenka není nadčasová, protože je trvale zaznamenána, nýbrž z titulu své platnosti. Myšlenka se vztahuje ke světu a platí o něm, a pokud se týká neměnného rysu světa, lze o ní prohlásit, že je nadčasová. Taková je podle všeho také Husserlova pozice, vezmeme-li jako základ pro určení nadčasovosti idejí nikoli jejich řečovou formu, nýbrž proces idealizace, jímž vznikly.

Idealizace geometrických tvarů vychází z řady reálných či fantazijních tvarů, které lze seřadit co do stupně jejich dokonalosti. Takové seřazení v sobě zahrnuje porozumění podstatě daného tvaru, tomu, co v různých případech zůstává stejné. Již předvědecká praxe je tak spojena s vědomím invariantní podstaty názorných tvarů, ze kterého akt založení geometrie vychází. Klíčovou otázkou je, jak Husserl uchopuje toto apriori názorného světa.

Názorný svět se podle Husserla vyznačuje jednotnou formou, podle níž všem tělesům náleží extenze a tvar.¹³² Extenze a tvar jsou jistě abstrakce, nevyskytují se samostatně,

¹³¹ Problému si všímá již Merleau-Ponty, který komentuje *Původ geometrie* těmito slovy: „[...] promluva uskutečňuje ‚lokalizaci‘ a ‚temporalizaci‘ určitého ideálního smyslu, jenž ‚svým způsobem bytí‘ není ani lokální, ani časový. [...] Jako by tu byly dva pohyby: jedním pohybem sestupuje ideální existence do lokality a časovosti, kdežto inverzním pohybem akt promluvy zakládá tu a nyní idealitu pravdy. Oba tyto pohyby by byly v rozporu, kdyby se odehrávaly mezi týmiž krajními body [...]” (S 95/FR 105n., překlad upraven)

¹³² „Ve shodě s apriorní strukturou empiricky názorného světa jsou jeho tělesa utvářena tak, že každé těleso – abstraktně řečeno – má svou vlastní extenzi, avšak všechny extenze jsou tvary jediné, totální a nekonečné extenze světa. *Tento svět* jako univerzální konfigurace všech těles má tedy *totální formu* zahrnující všechny

nýbrž pouze ve spojení s dalšími kvalitami těles. Nicméně s touto abstrakcí pracuje již předvědecká praxe zeměměřičství. Pro Husserla není abstrakce tvaru libovolná ani nahodilá, nýbrž vystihuje obecný, podstatný rys věcí, o kterém neváhá prohlásit, že je neměnný: „[...] vskutku názorný a vskutku zkušenosti daný a zkušenosti přístupný svět, v němž se prakticky odehrává celý náš život, zůstává, jakým je, nezměněný ve své vlastní podstatné struktuře, [...] ať [...] děláme cokoli.“¹³³

Geometrické ideje tedy vycházejí z neměnné struktury přirozeného světa. Navazují na ni a upřesňují ji. Proto jsou aplikovatelné na nepřesné, reálné tvary a prožívaný prostor a vystihují je. Jelikož se geometrické ideje stejně jako invariantní forma názorného světa nemění, lze o nich říci, že jsou nadčasové. Žádná reálná, časová změna nemůže způsobit, aby se idea proměnila.

Jak tedy může idea existovat nadčasově a zároveň vzniknout v konkrétním okamžiku? Odpověď vycházející z Husserlova pojetí idealizace by zněla: Idea není nadčasová v tom smyslu, že by existovala vždy, nýbrž pouze v tom smyslu, že se bez ohledu na proměny světa, z něhož vznikla, sama nemění. Neměnnost není ve sporu se vznikáním v čase.

Jinak řečeno, Husserl v jednom významu hájí nahodilost geometrických idejí a v jiném ji popírá. Ideje neexistují nutně, nýbrž musely být založeny a k tomuto aktu také nemuselo dojít. Jsou nahodilé, protože mohou nebýt. Jelikož však vycházejí z neměnné struktury světa, která nepřipouští odlišnou idealizaci, nežli jaká vskutku proběhla, jsou nutně takové, jaké jsou. Nejsou nahodilé, protože nemohou být jinak.

Nicméně ani toto domýšlení Husserlovy pozice se nakonec nemůže ze zmíněného paradoxu vymanit. Zaměříme-li se na to, co znamená „neměnnost“ idejí, paradox se objeví znovu.

Neměnnost myšlenky implikuje, že jí zachycené vztahy platily vždy, dokonce i před tím, nežli byly objeveny, tedy v době, kdy jim ještě nikdo tímto způsobem nerozuměl. Tím se zmíněný paradox vrací: Newtonův gravitační zákon nemohl platit předtím, než byl objeven, protože něco, co (ještě) neexistuje, nemůže být ani pravdivé, ani nepravdivé. Ovšem gravitace jako zákonitost chování pohybujících se těles, kterou tento zákon popisuje, existovala i před jeho formulací. Tudíž zákon platil i předtím, než existoval,

formy a tato totální forma je analyzovatelným způsobem idealizovatelná a konstrukcí ovladatelná.“ (Hua VI, 33/Krize 55.)

¹³³ Hua VI, 51/Krize 72.

anebo lépe řečeno: byl by platil, kdyby existoval.¹³⁴ Jelikož (a) předmět myšlenky, to, čeho ve světě se týká, předchází vzniku myšlenky a přežívá její eventuální zánik, a (b) tato myšlenka by o něm platila, kdyby existovala, lze prohlásit, že myšlenka je nadčasová a neváže se výlučně na svůj výskyt v dějinách. Ovšem zároveň jistě také platí, že myšlenka neexistuje bez svého vyjádření a že přebírá časovost řeči a všechny peripetie spojené s tradováním. Je tedy rozdíl, určujeme-li časovost myšlení vzhledem k tomu, jak se myšlenka týká svého předmětu, neboť to implikuje platnost před jejím vznikem a po jejím případném zániku v dějinách, anebo vzhledem k formě, ve které se v dějinách vyskytuje. Tyto dva ohledy jsou vzájemně neredukovatelné. Nadčasovost daná platností, či lépe: všečasovost, neboť jde o to, že poznatek platí kdykoli, nevzniká vyslovením ani zapsáním. Také dějiny vědy nejsou dějinami řeči. Zároveň však o tom, zda a jak dlouho bude myšlenka v dějinách trvat, nerozhoduje výlučně to, zda je pravdivá.

Přitom platí, že obě „strany“ paradoxu se vzájemně podmiňují. Trvání myšlenky v dějinách je závislé na obecnosti, které idealizace dosahuje. Husserl tuto skutečnost zdůrazňuje:

„[...] ideální útvar, který je reflexí pochopitelný [nachverstehbar] a takto tradovatelný a znovu produkovatelný s identickým intersubjektivním smyslem pro veškerou budoucnost a pro veškeré příští lidské generace, může vzniknout jen potud, pokud při idealizaci je vzat zřetel na apodiktický obecný, v jakékoli myslitelné variaci invariantní obsah prostoročasové sféry tvarů. Tato podmínka daleko přesahuje geometrii a platí u všech duchovních výtvorů, jež mají být nepodmíněné a obecně tradovatelné. Jakmile by myšlenková činnost nějakého vědce zasáhla rovněž něco ‚časově vázaného‘ čili spjatého s pouhou faktičností jeho přítomnosti nebo něco platného pro vědce jen jako faktická tradice, měl by jeho útvar smysl pouze časově vázaného bytí a vědec by byl chápán [nachverstehbar] jen těmi lidmi, kteří mají tytéž, pouze faktuální předpoklady pochopení.“¹³⁵

Stejně tak je však závislá nadčasovost, daná idealizací, na trvání ideje v dějinách. Bez toho, že by se idea uchovávala v řeči a v dokumentech, by jednoduše zanikla.

¹³⁴ Složitější situace nastává u geometrie, neboť ta si svou oblast výzkumu sama teprve tvoří. Trojúhelník neexistoval před svou první konstrukcí, a tudíž ani Pythagorova věta nemohla platit dříve, nežli měla o čem. I zde lze však uvažovat o retrospektivní platnosti. Geometrie vyslovuje vztahy platící také o negeometrických, reálných tvarech, protože ji lze na oblast názorných tvarů aplikovat a protože vznikla idealizací těchto tvarů.

¹³⁵ Hua VI, 385/Krize 408n.

Nadčasovost ideje je vázána na její existenci, která je nutně dějinná. Existence v dějinách se zase řídí idealizací, která dala ideji její nadčasovost.

§ 11 Sedimentace a pasivita

Funkce řeči jak v založení, tak v tradování spočívá v uchovávání identity ideje. Situace dědiců určité tradice nespočívá ale podle Husserla v tom, že by od svých učitelů dostávali poznatky právě takové, jaké byly v okamžiku vytvoření. Právě naopak, v případě geometrie jsme dědici „smyslu zbavené tradice“.¹³⁶ Nyní je tedy třeba zasadit předchozí úvahy do této situace a ptát se, jak se může při všem důrazu na zachování identity idejí tradice geometrie přesto vyprázdnit.

Idea vděčí za své bytí řeči a největší trvalosti nabývá v písmu. Znakový charakter jazyka ovšem podle Husserla implikuje nevykořenitelnou pasivitu rozumu: znaky „probouzejí [...] své dobře známé významy [wecken ... ihre vertrauten Bedeutungen]“.¹³⁷ Význam je v čtenáři „probuzen“, subjekt rozumí i bez vlastního přičinění. Husserl situaci přirovnává k „víceméně jasné vzpomínce“, tedy k situaci, kterou o několik odstavců výše vyložil jako prvotní objektivaci ideje v rámci jednoho subjektu.¹³⁸ V této souvislosti uvádí: „K pasivitě zprvu nejasně probuzeného a popř. se stále větším jasnem se vynořujícího náleží možná aktivita rozpomínky, v níž minulý prožitek je v modu jakoby nově a aktivně prožíván.“¹³⁹ V případě rozumu jazykovému znaku to znamená, že subjekt může rozumět – a to i s jistým „jasem“ – pasivně, ovšem k plnému pochopení potřebuje vlastní aktivitu. V čem tato aktivita spočívá?

„[...] každý člověk jakožto mluvící bytost má originální schopnost reaktivace. Napsáním se mění prvotní způsob bytí smysluplného útvaru, v geometrické sféře se mění evidence diskutovaného geometrického útvaru. Obrazně lze říci, že sedimentuje. Čtenář jej však může učinit evidentním, může evidenci reaktivovat.“¹⁴⁰

V této zhuštěné pasáži se poprvé v rámci *Původu geometrie* objevuje pojmová dvojice „sedimentace“ – „reaktivace“. Sedimentace, kterou zde Husserl explicitně spojuje se zápisem, mění způsob bytí objevu tím, že proměňuje evidenci neboli názornost

¹³⁶ Hua VI, 376/Krize 397.

¹³⁷ Hua VI, 371/Krize 391; překlad upraven.

¹³⁸ Hua VI, 371/Krize 391n.

¹³⁹ Hua VI, 370/Krize 390.

¹⁴⁰ Hua VI, 371n./Krize 392.

objeveného poznatku.¹⁴¹ Husserl tedy rozlišuje evidenci spojenou s původním založením ideje a proměnu této evidence sedimentací. Výsledek sedimentace vymezuje Husserl takto: „[...] věty sebe samy ve vědomí dávají jako reproduktivní proměny prvotního smyslu vytvořeného původní skutečnou aktivitou, [...] samy v sobě odkazují [verweisen] na takovou genezi.“¹⁴²

Sedimentované věty, včetně vět geometrických, odkazují na původní založení ideje, kterou vyjadřují. Zároveň však tento původ zakrývají tím, že významy vyvolávají pasivně a po čtenáři nevyžadují, aby ideu, které rozumí, znovu vytvořil. V důsledku toho může Husserl tvrdit, že „originálně názorný život, vytvářející své útvary dané s původní evidencí v aktivitách na základě smyslové zkušenosti, velmi rychle a ve vzrůstající míře [propadá] *svodům řeči*.“¹⁴³ Reaktivace původního smyslu pak znamená vydobýt plnou evidenci, jež provázela vznik daného poznatku, navzdory tomu, že již hotovým poznatkům rozumíme primárně pasivně. Svod řeči pak spočívá v tom, že k reaktivaci nijak nenutí, i když ji vždy umožňuje.

V Husserlově analýze se však od sebe aktivita a pasivita neoddělují. Spíše se obojí prolétá, a to dvěma různými „směry“:

1. Pasivita je s jazykem nerozlučně spjatá; jedná se o způsob, jakým rozumíme jazykovým znakům. Jelikož i reaktivace vychází z písemného záznamu, představuje pro ni pasivní přijímání smyslu nutný předpoklad a výchozí bod vlastní aktivity. Aktivní porozumění tak vždy navazuje na pasivní. Např. Pythagorova věta je pro nás, dědice geometrie, pasivně srozumitelná a na základě tohoto rozumění následně můžeme, ale nemusíme reaktivovat její původní založení, tj. znovu ji vytvořit. Nicméně platí, že idea

¹⁴¹ Pojem „sedimentace“ spojuje Husserl explicitně se zápisem na výše citovaném „definičním místě“ (Hua VI, 371n./Kriz 392). Hned se však vynořuje otázka, zda objevený poznatek nesedimentuje již svým ústním předáváním. Vede nás k tomu věcná souvislost sedimentace a pasivního přijímání „dobře známých významů“, které se jistě nepojí výlučně se čtením textu. A dále také tři místa *Původu geometrie*, která takový výklad připouštějí: Sedimentace souvisí s objektivitou a ta, jak tvrdí Husserl, vzniká „v předstupní“ již na úrovni mluveného slova. (Hua VI, 370n./Kriz 391) V textu dále čteme: „[Znaky písma] jako jazykové znaky vyvolávají *stejně jako jazykové hlásky* své dobře známé významy.“ (Hua VI, 371/Kriz 391; kurzíva J. P.) A konečně, Husserl nemluví o „svodu písma“, nýbrž obecně o „svodu řeči“ či „svodu jazyka“ („Verführung der Sprache“). (Hua VI, 372/Kriz 392.)

¹⁴² Hua VI, 374n./Kriz 395. Podobně také zde: „V pojmech a větách samých, jak existují dnes, je uložen její [geometrie] smysl, zprvu nikoli jako evidentní mínění, ale pravdivá věta s míněnou, i když ještě skrytou pravdou, kterou samozřejmě můžeme vynést na světlo zevidentněním [Evidentmachung] jich samých.“ (Hua VI, 379/ Kriz 400.)

¹⁴³ Hua VI, 372/Kriz 392.

jako sediment, který pasivně přijímáme, a idea přivedená k původnímu názoru jsou svým obsahem totožné.

2. Pasivní převzetí významu lze dále rozvíjet aktivním myšlením, odlišným od reaktivace. Tuto poslední možnost Husserl popisuje takto:

„Pasivní chápání výrazu se tedy liší od zjevidnění, reaktivujícího smysl. Existují však možnosti jednoho druhu aktivity, myšlení jen v receptivně přijatých pasivitách, jež se obírá jen pasivně chápanými a převzatými významy bez jakékoli evidence původní aktivity.“¹⁴⁴

Aktivním, ovšem nikoli reaktivujícím, myšlením vymezuje Husserl situaci novověké vědy, jež přebírá geometrii bez zakládajících názorů, což jí nijak nebrání činit na tomto poli další objevy. Věda ke svému provozu ani rozvoji původní založení používaných pojmů opakovat nepotřebuje. Ovšem filosofy tato situace pudí k „teoretickopoznávacímu“ zdůvodňování věd, neboť nejasně tuší, že „tak obdivovaným vědám“ něco chybí.¹⁴⁵

Husserl dále vymezuje pasivitu jako „říši asociativních spojení a slučování“.¹⁴⁶ Myšlení, jež se nemůže opřít o původní evidenci, má sklon vytvářet spojení, která budoucí zkušenost vykáže jako neplatná. Jako „asociativně vzniklý padělek“ se může odhalit jakákoli věta.¹⁴⁷ Zároveň je však jasné, že věda nespočívá ve „volné hře asociativních výplodů“.¹⁴⁸ Této s jazykem nutně spjaté tendenci čelí dvěma způsoby. Jednak volbou jednoznačných výrazů, jež spíše než výrazy mnohoznačné vyjádří identickou ideu. Jednak aktivitou logického „ozřejmování“ („Verdeutlichung“), jež zkoumá platnost jednotlivých dílčích spojení.¹⁴⁹ Ozřejmování se vyznačuje vlastní evidencí, jež je však čistě formálně logická a nezabývá se původem spojených poznatků. Přesto však může právě evidence logické koherence, vedle evidence spojené s aplikovatelností určitého poznatku, významně přispět k tomu, že evidence původního založení poznatku zůstává mimo vědecký zájem i povědomí. Evidence původního založení je překryta jinými evidencemi, které se týkají týchž myšlenek.

¹⁴⁴ Hua VI, 372/Krize 392.

¹⁴⁵ Hua VI, 377/Krize 398.

¹⁴⁶ Hua VI, 372/Krize 392.

¹⁴⁷ Hua VI, 377/Krize 398.

¹⁴⁸ Hua VI, 372/Krize 392.

¹⁴⁹ Hua VI, 374/Krize 394n.; překlad pojmu upraven.

Ani jednoznačnost, ani logická soudržnost, ani tvořivost podle Husserla nestačí k tomu, aby si věda sjednala jasno o původní evidenci, s níž byla založena. Věda se tak v posledku nedokáže vyrovnat s pasivitou, ke které je odsouzena svou jazykovou sedimentací, a „svodu řeči“ podléhá. Odpovídající reakcí na tuto situaci je podle Husserla pouze návrat k původní evidenci, jenž pasivitu přijímaného smyslu promění v aktivitu a ukáže, v čem je ten který poznatek založený.

Výše (§9) jsme konstatovali, že řeč podle Husserla nepředává pouze jednotlivé poznatky, ale také odkazy mezi nimi, které vyznačují jejich původ. Kdyby neuchovávala také tyto odkazy, nemohla by konstituovat horizont vědy. Nyní můžeme doplnit: Řeč sice předává poznatky včetně odkazů, ovšem pouze tak, že tyto odkazy zakrývá. Řečová sedimentace je spojena s pasivitou, která zakrývá přechod k nové ideji, takže i když se nová idea objektivně předá, i když je zde jako identický předmět pro vícero vědomí, ztrácí živý horizont odkazů, které vymezují její původ. Vystupuje v dějinách samostatně, jako předmět bez poukazů, bez horizontu a bez původu. Objektivita, konstituovaná řečí, tak není jen zpředmětněním, které zpřístupňuje soukromý názor druhým lidem, ale také zpředmětnění ve smyslu změny formy existence – vytvoření předmětu z něčeho, co původně existovalo pouze jako výsledek přechodu čili pohybu. Aby idea mohla vstoupit do dějin, ztrácí živost zakládajícího názoru.

Se sedimentací se tedy pojí dvojí: jednak zpředmětnující účinek řeči na myšlenku, jednak pasivita rozumění. V prvním případě se díváme na řeč z hlediska založení ideje a ptáme se, co pro živý názor znamená, že je vysloven. V druhém případě se nacházíme v pozici dědiců tradované myšlenky a ptáme se, jakým způsobem jí rozumíme. Pasivita rozumění jazykovým výrazům ale nevypovídá pouze o vztahu subjektu k myšlence, ale také o funkci výrazů, které ji v subjektu probouzejí.

O jazyku Husserl uvažuje jako o intersubjektivním horizontu. A jak jsme viděli, reflexe výkonů konstituujících objektivitu ideje mířila na krytí aktů mezi vícero subjekty nebo na krytí mezi akty čtenáře a zapsanou myšlenkou. Analyzovat akt četby jako krytí je však paradoxní, neboť na straně textu neprobíhá žádný skutečný intencionální výkon, který by se mohl krýt s aktem mínění čtenáře. Přesto v něm musí být něco, co funguje analogicky jako oslovení druhým živým subjektem. Příklad textu ukazuje, že nositelem významu nemusí být intencionální akt, který jej míní, nýbrž v této funkci dostačuje znak sám. Znak není jen nutným fundamentem významu, jak se dozvídáme v *Logických zkoumáních*,

nýbrž ke svému významu sám odkazuje. Věc se od výrazu jistě liší tím, že výraz má význam, a tudíž rozumění jazykovým výrazům vyžaduje zvláštní intencionalní akt. Nyní si však Husserl všímá toho, že fundaci významu ve znaku nemusí vykládat jako vztah dvou abstraktních částí smysluplného výrazu, nýbrž jako přechod rozumění, který smysluplný výraz vyvolává.

Vztahy mezi výrazem, významem a intencionalitou ovšem nejsou v *Původu geometrie* explicitně rozebírány. Husserl je však zmiňuje v přednáškách o logice ze zimního semestru 1920/1921, které mu v roce 1929 posloužily jako materiál pro přípravu *Formální a transcendentální logiky*. Tyto úvahy tvoří nutný doplněk k porozumění pasivitě jazykového rozumění:

„V normální řeči odkazuje slovo od sebe pryč a ke svému smyslu, tzn., že *řídí* [dirigiert] zájem. Slovní znaky, samy o sobě nezajímavé, slouží k tomu, aby Já přivedly ke smyslu jako k tomu, na čem mu záleží.“

„[Čisté Já] bere slovo v potaz a uchopuje jeho odkazovací tendenci, *nechává* se [läßt sich] jí ochotně vést a přivést k výkonu myšlení, *nechává* se nasměrovat k myšlenému, k tomu, co je slovy míněno.“¹⁵⁰

Termínem „zájem“ Husserl označuje způsob provádění intencionalního aktu („Vollzugsmodus des Aktes“), a sice takový, ve kterém se Já na určitý předmět obrací tematicky, s pozorností. Subjekt v běžné mluvě sleduje významy slov, nikoli slova sama; k významům se však dostává jedinečně díky „odkazovací tendenci“ („Hinweistendenz“) znaků. Způsob, jakým se Já obrací na jazykové výrazy, tedy spočívá ve sledování přechodu k významu, který v sobě nesou. Intencionalní akt se ve svém výkonu řídí znaky, které nesou významy, potažmo myšlenky.

Pasivita rozumění jde ruku v ruce s proměnou funkce výrazu, který již není rozdělen na dvě části podle dvou odpovídajících aktů vědomí, nýbrž kterému je vlastní odkazování, jímž sjednocuje své dvě stránky – výraz a význam – a vede vědomí. Tím se intencionalní

¹⁵⁰ „Das Wort weist [...] in der normalen Rede von sich weg und auf den Sinn hin, d. h., es dirigiert das Interesse. Das an sich nicht interessierende Wortzeichen dient dazu, in den Sinn hinüberzuziehen, als worauf es dem Ich ankommt.“ (Hua XVII, 370; kurzíva J. P.) „Es [das reine Ich] blickt erfassend auf das Wort hin, erfaßt seine Hinweistendenz, läßt sich von ihr willig leiten und in den Vollzug des Denkens hineinleiten, sich auf das Gedachte, als das mit den Worten Gemeinte, hinrichten.“ (Hua XVII, 366n.; kurzíva J. P.) Celá tato pasáž se do konečné podoby *Formální a transcendentální logiky* nedostala a není ani součástí českého překladu.

akt mínění významu stává pasivním. Jistě i nadále platí, jak to zdůrazňovala *Logická zkoumání*, že bez intencionálního aktu zaměřeného na význam by výraz vůbec jako výraz nefungoval. Proto lze i vyvodit, že bez vědomí by reálné jsoucno, které nazýváme výraz, nemělo žádný význam. Zároveň však neplatí, že by intencionální akt význam znaku v běžném slova smyslu uděloval. Jeho výkonem je uchopit odkazování a nechat se k významu přivést. Vědomí tak na jedné straně zůstává transcendentální podmínkou existence významů, neboť význam existuje pouze pro někoho, na straně druhé se ale z intencionálního aktu rozumění významu stává pasivní akt, jehož výkon se vyčerpává sledováním přechodu od výrazu k významu, který výraz sám nabízí.¹⁵¹ Intencionalita rozumění jazykovým znakům je otevřeností čistého Já vůči odkazování znaků či schopností osoby v daném společenství se tímto odkazováním nechat vést. Jiným způsobem, jak myšlenku pasivity rozumění vyjádřit, by bylo říci, že vědomí je *odkázáno* na něco, co je mu „předchůdně dané“ a v čem jeho následné aktivity nacházejí oporu.

Pasivita také vymezuje postoj subjektu vůči horizontu. Formulace, že akty vědomí mají své horizonty, znamená, že se subjekt nachází v horizontu, že je v něm zahrnut, což samo obnáší, že zprvu bez odstupu přijímá již ustavené způsoby rozumění. Horizont tedy není jen spoluminěné, implikované vědění, nýbrž také rozumění přejaté, na kterém se teprve může budovat rozumění vlastní či nové.

§ 12 Reaktivace a vědecká evidence

Mohlo by se zdát, že Husserlův výklad idealizace dostačuje k tomu, aby se jím reaktivovala geometrie ve svém celku. Vždyť jestliže je geometrie původně založena v názorném přirozeném světě, je zřejmé, že také její nynější stav, který na stav původní navazuje, musí být v posledku v názorném světě založen. Husserl však jednoznačně tvrdí, že reaktivaci je třeba provést pro každý odkaz mezi jednotlivými poznatky zvlášť: „musí-li být premisy vskutku reaktivovány až k prapůvodní evidenci, pak totéž platí i o jejich evidentních konsekvencích.“¹⁵² Je třeba zopakovat zakládající aktivitu celého řetězu odkazů, které spojují aktuální stav vědy s jejím původním založením. Dokázat, že jsou

¹⁵¹ Intencionální akty obecně pochopitelně nejsou výkony v běžném smyslu slova, s nimiž by bylo spojené nějaké úsilí: „Co se jinak týče řeči o *aktech*, nesmíme zde přirozeně nadále myslet na původní smysl slova *actus*, myšlenku činnosti je třeba naprosto vyloučit.“ (5LU§13:A358) Podle Husserla se jedná spíše o podmínky fungování zkušenosti či o strukturu zkušenosti, která je však centrována. Také v případě rozumění jazykovým výrazům by bylo přesnější říci, že jsou pro nás, a sice jiným způsobem než věci, ovšem tento rozdíl subjekt v žádném smyslu nevykonává.

¹⁵² Hua VI, 375/Krize 396.

skutečně všechny poznatky původně založené v názorném předvědeckém světě, jinak nelze. Proč ale výklad idealizace nedostačuje na reaktivaci celého pole geometrie?

Domníváme se, že Husserl sleduje paralelně dva různé cíle. Jednak se snaží podkopat základy novověkého objektivismu tím, že poukazuje na výkon idealizace jako zapomenutý předpoklad matematické přírodovědy. Tím vlastně provádí reaktivaci objektivismu jako ideje v rámci dějin filosofie. Zároveň chce navrátit vědám živou evidenci, kterou se vyznačuje vznik nových poznatků, což zahrnuje provést podobnou genealogii u každého poznatku dané vědy. Tím vlastně předepisuje praktický úkol historii konkrétních věd. Historický výklad původu objektivismu, který tvoří velkou část *Krize*, představuje příklad, jak se s takovým úkolem vypořádat.

Reaktivace je základní pojem výkladu dějin smyslu. Dějiny jako vědu a dějiny jako předmět této vědy vymezuje Husserl následovně:

„Pravé dějiny filosofie a pravé dějiny speciálních věd nejsou nic jiného než převod [Zurückleitung] přítomně daných historických útvarů smyslu [Sinngestalt] a jejich evidencí podél dokumentovaného řetězu historických zpětných odkazů [Rückverweisungen] až do uzamčené dimenze prapůvodních evidencí, na nichž jsou tyto útvary založeny.“¹⁵³

„[...] dějiny od samého začátku nejsou nic jiného než živoucí pohyb prvotního útvaru smyslu a sedimentace, smyslu ve vzájemné implikaci a spolupráci. [Geschichte ist von vorherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung.]“¹⁵⁴

Dějiny tedy nejsou nic jiného než pronikání tvorby a sedimentací tvorby a skutečný výklad dějin spočívá v opětovném získání názorů, jimiž dané útvary smyslu vznikly. Splnění tohoto úkolu intencionální historie naráží ovšem podle Husserla na jednu obtíž. Reaktivace poznatků rozvinuté vědy není výkon, který by bylo možné provést naráz. Spíše se jedná jen o „relativně splnitelný cíl“.¹⁵⁵ Jelikož se živý horizont vědy skládá z odkazů mezi jednotlivými poznatky, má reaktivace charakter postupných kroků. Znovuzaložení ideje spočívá v poznání implicitních odkazů k dalším idejím, které opět odkazují k dalším a dalším směrem k původnímu založení v předvědeckém světě. Úplná

¹⁵³ Hua VI, 381/Krize 403n.; překlad upraven.

¹⁵⁴ Hua VI, 380/Krize 402.

¹⁵⁵ Hua VI, 373/Krize 393 pozn.

reaktivace *jednoho* poznatku by tak znamenala projít *celými* dějinami dané vědy až k jejímu založení. Husserl naznačuje, že celou stavbu vědy ale fakticky reaktivovat možné není.¹⁵⁶ Problémem je, že „smysl se zakládá na smyslu, dřívější smysl odevzdává něco pozdějšímu, ba jistým způsobem do něho vstupuje. Žádný stavební článek duchovní stavby není proto svébytný a není přímo reaktivovatelný.“¹⁵⁷

Provedení reaktivace naráží na horizontový způsob bytí vědy. Pozdější poznatky jsou „plné“ dřívějších, ovšem ty opravdu dřívější se ztrácejí v nedohlednu minulosti. Nejedná se sice o horizont, který by pokračoval donekonečna, nicméně pole rozvinuté vědy je natolik rozlehlé a původní založení natolik vzdálené, že projasnění všech souvislostí přesahuje možnosti jednoho vědomí.

Z horizontového způsobu bytí vědy nevyvozuje Husserl pouze omezení pro zpětnou rekonstrukci zakládajících evidencí jejích poznatků. Z dějinnosti poznání podle něj také přímo vyplývá nesamostatnost jednotlivých poznatků. Zasadíme-li tuto tezi do kontextu Husserlova rozboru horizontu smyslového vnímání, ukáže se, že vědecká pravda není vymezena v protikladu vůči smyslovému vjemu, nýbrž se vyznačuje stejným typem názornosti.

Podmíněnost vědeckých poznatků znamená jejich nesamostatnost:

„Zvláštní útvary kultury vřazené do jeho [sc. historického času] jednotného historického bytí jako tradice a živoucí sebetradování mají však v této totalitě jen relativně samostatné bytí v tradicionalitě, jen bytí nesamostatných komponent.“¹⁵⁸

Idea tedy nemá žádné samostatné bytí, nýbrž je vždy vřazena do obsáhlejšího celku kulturního světa. Tím se její způsob bytí přibližuje způsobu bytí reálných, smyslově vnímatelných věcí, na jejichž příkladu Husserl koneckonců vysvětluje pojem horizontu nejčastěji:

¹⁵⁶ „Vezmeme-li v úvahu nespornou omezenost individuální i pospolitě schopnosti převádět logické řetězce tisíciletí při skutečném jednotícím završení v původní pravé řetězce evidencí, pak zjistíme, že zákon v sobě skrývá idealizaci, totiž odstranění hranic a v jistém smyslu znekonečnění naší schopnosti.“ (Hua VI, 375/Krize 396.) „Zákonem“ zde Husserl míní výše citovaný požadavek, aby byl reaktivován celý řetěz evidencí mezi původním založením a aktuálním stavem vědy.

¹⁵⁷ Hua VI, 373/Krize 394.

¹⁵⁸ Hua VI, 380n./Krize 403.

„[...] ke každému vnějššímu vnímání patří poukazování [Verweisung] *skutečně vnímaných* stránek vnímaného předmětu ke *spolumíněným* a ještě nevnímaným, nýbrž pouze v očekávání a zprvu v nenázorné prázdnotě anticipovaným stránkám [...]“¹⁵⁹

Toto poukazování v užším smyslu vnímaných stránek věci na stránky aktuálně nevnímané označuje Husserl jako vnitřní horizont vnímání.¹⁶⁰ Vyjma vnitřního horizontu obsahuje vnímání také horizont vnější, který sestává z předmětů v pozadí aktuálního vnímání, tedy „z takových, jimž se sice v tomto okamžiku nevěnuji, ale k nimž se mohu kdykoli obrátit.“¹⁶¹ Právě toto vřazení jednotlivé věci do vnějššího horizontu vnímání vede Husserla k závěru: „Existence něčeho reálného tudíž neznamená nikdy nic jiného než *inexistenci*, bytí v univerzu [...]“¹⁶²

Jak daleko je možné vést analogii mezi vnímáním reálných věcí a myšlením ideálních předmětů? Jak se to má s horizontem, když přejdeme z říše reálné do říše ideální? Uvažujme nejprve o názoru „hotové“ geometrie, tj. o sedimentovaných poznacích deduktivní vědy. Definice geometrického předmětu se vyčerpává konečným počtem vlastností a z toho vychází i evidence s ním spojená, která nepřipouští rozdíly stupně poznání. Jakmile jsou uchopeny všechny podstatné vlastnosti ideálního předmětu, je uchopen on sám. Jistě to neznamená, že by znalost definice zajišťovala i aktuální znalost všech vlastností geometrického tvaru. Ovšem všechny tyto vlastnosti se z definice dají odvodit, což u smyslové zkušenosti právě nelze. Na rozdíl od vnímané věci jsme u ideálního tvaru tedy schopni v definici uchopit všechny jeho stránky. To ale znamená, že nemá vnitřní horizont ve stejném smyslu jako vnímaná věc.

Všimněme si též, že vnitřní horizont ideálního tvaru nezmizel náhodou, nýbrž v důsledku idealizace. Dokonale přesný tvar ztratil nekonečně mnoho možných určení, kterými se vyznačovaly tvary reálné, z nichž vznikl. Jedině díky tomu, že trojúhelník neukazuje každému geometrovi další a další své stránky, nýbrž stále stejné, může se v tradici uchovávat jako přísně identický.

¹⁵⁹ Hua I, §19, 82; KM 45.

¹⁶⁰ EU, §8, 27n.

¹⁶¹ „[...] von solchen, denen ich zwar im Augenblick nicht zugewendet bin, denen ich mich aber jederzeit zuwenden kann [...]“ (EU, §8, 28.)

¹⁶² „Existenz eines Realen hat sonach nie und nimmer einen anderen Sinn als *Inexistenz*, als Sein im Universum [...]“ (EU, §8, 29.)

Mohlo by se tedy zdát, že poznání geometrického předmětu provází adekvátní evidence – poznáváme jej dokonale, neboť můžeme definicí uchopit všechny jeho stránky. Jak jsme ale viděli, *Původ geometrie* rozpracovává perspektivu vznikajícího poznání, které se nevyčerpává definicí ani analytickou dedukcí. Z hlediska svého založení je idea vřazena do kulturního světa, neboť vzniká z jiných názorů či idejí. K zakládajícímu, potažmo reaktivujícímu názoru ideje patří odkazy na jiné útvary smyslu, které jsou míněny pouze prázdňě. Proto adekvátní evidence ideji nepřísluší. Názor spojený s tvorbou není adekvátní, neboť obsahuje nevyplněné odkazy na kulturní podloží, z něhož vzniká.

Ačkoli tedy analogie mezi smyslovým vnímáním a vědeckým myšlením nachází v rozlišení vnitřního a vnějšího horizontu svou mez, je skutečnost, že myšlení, stejně jako vnímání obsahuje prázdňě míněné odkazy na další ideje, rozhodující pro vymezení typu názoru, který se s ním pojí. Předmět tvořivého myšlení vyrůstá z rozvětveného základu, který tvůrce daného poznatku nedohlíží, a přesto o něm implicitně ví.

Spojovat vědecké názory s adekvátní evidencí nicméně není nějakým omylem či iluzí myšlení, které by se pohybovalo pouze v sedimentovaných názorech. Adekvátní evidence vymezuje podle Husserla cíl, ke kterému se věda postupně blíží, aniž by jej ovšem reálně mohla někdy dosáhnout:

„Dokonalá evidence a její korelát, čistá a nefalšovaná pravda je dána jako idea, která je snaze po poznání, po vyplnění mínící intence imanentní [...] Věda [...] hledá pravdy, které jsou a zůstávají v platnosti jednou provždy a pro každého, a hledá tudíž ověření nového druhu, dovedené až na sám konec. I když de facto, jak koneckonců musí sama uznat, není s to proniknout k uskutečnění systému absolutních pravd a je nucena své *pravdy* vždy znovu modifikovat, přece jenom se řídí právě ideou absolutní či vědecky pravé pravdy a ve shodě s tím se vžívá do nekonečného horizontu aproximací, které k ní směřují.“¹⁶³

¹⁶³ Hua I, §5, 52n.; KM 16n. Na tomto místě je také třeba upozornit na terminologický rozdíl mezi pojmem „idea“, jak jej v tomto citátu užívá Husserl a jak jsme jej dosud užívali v této práci. V našem užití je idea synonymem myšlenky či ideálního předmětu. V Husserlově slovníku by se jednalo o „idealitu“. Slovem „idealita“ jsme ale v této práci označovali způsob bytí idejí. (U Husserla značí výraz „idealita“ obojí.) Termín „idea“ používá Husserl ve významu pravidla, jímž se řídí nějaká činnost nebo jevení. V případě vědeckého poznání se jedná o cíl, k němuž poznání směřuje, a o kterém tedy můžeme s jistotou volně říci, že poznání řídí.

Věda směřuje k absolutnímu poznání a tímto směřováním se liší od smyslového vnímání. Pro smyslový názor je typické, že s vyplněním nové prázdné intence přicházíme o vyplnění intence staré, přihlédnutím k jedné straně věci se odvracíme od jiné. A i když jsou předchozí názory vědomím podržovány, zkušenost minulých vjemů se zapisuje do historie vědomí, které je vnímalo, a aktuální vědomí staví na minulých zkušenostech, přeci jen si neklade za cíl vyplnit všechny prázdné intence, které se mu v průběhu vnímání nabízejí. Věda se oproti tomu nespokojuje se střídou perspektiv, nýbrž usiluje o takové dokonalé vyplnění názorů.¹⁶⁴ I když jej reálně dosáhnout nemůže, vzniká její činností stavba poznání, v níž je toto směřování k adekvátnímu názoru patrné. Stejným způsobem uvažuje Husserl také o genetické fenomenologii a intencionální historii, jak jsme viděli na rozboru omezení metody reaktivace zakládajících názorů.

§ 13 Živá evidence činu

Horizont vědy obsahuje odkazy, které její aktuální stav spojují s původním založením. Díky tomu je vědecké poznání plné prázdného mínění a náleží mu „pouze“ neadekvátní evidence. Husserlovy popisy založení nabízejí ještě další určení, jimiž můžeme názornost vědy upřesnit: založení je čin, který se pojí s „živou evidencí“.

Všimněme si nejprve, v čem se liší Husserlův popis původního založení geometrie od klasického vymezení názoru z *Karteziánských meditací*. Evidenci čili názornost Husserl obecně vymezuje takto:

„Evidence je v nejširším smyslu zkušenost, že něco je a je tak a tak [Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem], evidence znamená právě dostat duchovně před oči něco v jeho samosti [Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen].“¹⁶⁵

Tato definice má dvě části. 1. S evidencí je spojená taková zkušenost, ve které se dozvídáme, že něco existuje a že má nějaká určení. 2. Evidentně je předmět přítomen vědomí tehdy, když je zde on sám, tj. nikoli v zastoupení. Tento druhý rys je rozhodující pro rozlišení mezi přítomností předmětu pro vědomí (evidence) a zpřítomňováním

¹⁶⁴ Smyslové vnímání pro Husserla jistě není *pouze* střída perspektiv či odstínění. Průběh smyslového vnímání sice přináší nekonečně mnoho pohledů na vnímanou věc, a proto nelze její jevení fakticky nikdy vyčerpát, brzy však dojde k tomu, že další a další pohledy na věc nepřinášejí nic skutečně nečekaného. Ve vnímání se již vytvořila jasná „idea“ této věci, pravidlo jejího jevení, ke kterému nové faktické vjemy nic nepřidávají. Ačkoli se jedná o pravidlo, jímž se řídí nekonečně rozmanité jevení, toto pravidlo samo nekonečně není. Podle Husserla v období *Idejí* to stačí k tomu, abychom názor pravidla jevení věci mohli prohlásit za adekvátní. (Srov. Hua III/1, §143, 297n.) Pozdní Husserl mluví o pravidle jevení věci jako o jejím typickém stylu chování a adekvátní evidenci s ním nespojuje. (Hua VI, §9b, 28/Krize 51.)

¹⁶⁵ Hua I, §5, 52; KM 16.

předmětu vědomím (ne-evidence). Husserl dále dělí evidence na adekvátní a neadekvátní. V prvních je názor předmětu zcela vyplněn a vědomí míní předmět právě tak, jak sám je; v druhých názor zahrnuje prázdné mínění a jsou v něm zpřítomňována určení, které vědomí aktuálně nenahlíží. Zkušenosti, které nejsou spojeny s evidencí a které předmět pouze zpřítomňují, se pojí výlučně s prázdným míněním, které odkazuje na odpovídající názor. Přitom tímto vyplňujícím názorem může být i názor neadekvátní, který sám obsahuje další prázdná mínění.

Jak Husserl vymezuje evidenci v případě původního založení geometrie?

„Věda, a zejména geometrie [...] musela mít historický počátek a její smysl se musel zrodit tvůrčím aktem, zprvu jako předsevzetí a potom jako zdařilé provedení.

Nepochybně je to zde stejné jako u každého vynálezu. Každý duchovní výkon přecházející od prvního předsevzetí k provedení existuje poprvé v evidenci aktuálního zdaru. [...] evidence neznamena nic jiného než uchopit originálně přítomné jsoucno s vědomím jeho původní samodanosti v originále. Zdařilé uskutečňování záměru je pro činný subjekt evidencí, v níž je dosažený výsledek originaliter přítomný jako on sám.“¹⁶⁶

Evidence se v případě založení kulturního díla váže na skutečnost, že vzniklo tvůrčím aktem. Tento tvořivý názor Husserl vysvětluje jako „zdařilé uskutečnění záměru“. Jinými slovy, založení je tvořivé a tvorba sama je činem. Názornost založení je tudíž názorností praktického jednání. V *Původu geometrie* se ovšem více o praktické povaze založení nedozvídáme.¹⁶⁷ Nicméně můžeme do tohoto rámce zasadit popis idealizace, kterou byla geometrie založena: První geometr uchopil možnost vyznačenou gradací dokonalosti reálných tvarů činem.¹⁶⁸ Co to obnáší konkrétně?

Skutečnost, že je založení geometrie *vykonáním přechodu* od reálných tvarů k ideálním, se dobře doplňuje s tím, že se vztah reality a ideality nestal u prvních geometrií tématem úvahy. Implicitní smysl činu, porozumění tomu, jakým způsobem a za jakých podmínek propojil reálné tvary s ideálními, mohlo zůstat mimo vlastní zájem, explicitní pozornost i

¹⁶⁶ Hua VI, 386/Krize 367.

¹⁶⁷ Uchopení aktu založení jako činu není překvapivé, přihlédneme-li k Husserlovu přesvědčení, že teorie je zvláštním druhem praxe. Bližší ke vztahu teorie a praxe (nejen) u pozdního Husserla viz SEPP, Hans Rainer. *Praxis und Theoria. Husserls Transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. München: Karl Alber, 1997, zejm. kap. I.3.

¹⁶⁸ Akt původního založení geometrie se v tomto ohledu podobá založení fenomenologie, jehož chtěl Husserl v *Krizi*, či lépe řečeno *Krizí*, dosáhnout. V úvodní části spisu mluví o tom, že se díky historické reflexi objevuje „praktická možnost nové filosofie: filosofie činem“. (Hua VI, §7, 16n./Krizi 40.)

kompetenci prvního geometra. V jednání jde o výsledek, nikoli o reflexi cesty k němu. Být s to něco vykonat zahrnuje i praktickou obeznámenost s prostředky a lze argumentovat, že praktická obeznámenost je formou samodanosti předmětů, neboť ty zde musí být k dispozici samy, nikoli v zastoupení.¹⁶⁹ Totéž ale platí i pro přechod mezi stavem, z něhož tvůrčí čin vychází, a stavem, který vzniká. Někdo vykonat neznamená zaměřovat se na celý průběh změny, kterou právě působíme, a přesto lze říci, že je vědomí s touto změnou v jejím průběhu obeznámeno. V případě založení geometrie lze tedy tvrdit, že jak sám přechod od reálných tvarů k ideálním, tak i funkce reálných tvarů v idealizaci jsou zakládajícímu vědomí přítomné jako ony samy. Založená geometrie pak pro ně obsahuje odkaz na způsob, jakým vznikla, přestože tento způsob, tj. samotný akt idealizace názorného světa, pro prvního ani ostatní geometry vůbec nebyl tématem.¹⁷⁰

Prvnímu geometrovi byl dán „původní smysl“ jeho vědy čili její vztah k přirozenému světu nezakrytě, tedy „jako on sám“. Přitom se však zdráháme připsat mu také explicitní zájem o tento vztah. Jeho tvůrčí zkušenost ho obsahovala implicitně, ale nebyl jejím předmětem. Domníváme se tedy, že lze tvrdit zároveň, že prvnímu geometru byl vztah vědeckého světa ke světu přirozenému jasný, aniž bychom z něj proto činili prvního filosofa či fenomenologa, kteří se na tento „původní smysl“ ptají explicitně.

Je zřejmé, že touto úvahou překračujeme doslovný výklad Husserlova textu. Domníváme se však, že Husserl v *Krizi* s touto možností počítá. Při srovnání situace zakladatele geometrie s dědici geometrické tradice se dopouští několika formulací, jež s naším výkladem rezonují. Když vysvětluje, proč mohl Galilei zaměnit matematickou konstrukci za předvědecky názornou přírodu, uvádí:

„U *zdeděné* geometrie nebyly totiž tyto úkony [praktické zeměměřičství a jeho idealizace] již *živě prováděny*, natož reflexí teoreticky uvědomeny jako metody vnitřně vytvářející smysl exaktnosti.“¹⁷¹

¹⁶⁹ Srov. Hua VI, §34b, 129/Krize 148: „Měřidla, dělidla apod., jež badatel před sebou má, vidí a používá, používá jako reálně jsoucí, a nikoli jako iluze [...]“

¹⁷⁰ Zůstává otázkou, zda pojem „netematické evidence“, tj. evidence, která se nepojí se zaměřením pozornosti ani zájmu, zapadá do citované definice z *Karteziánských meditací*. Znamená „dostat něco duchovně před oči“ totéž co zaměřit na to pozornost, anebo jde spíše o zaměření intencionální? Odpověď se komplikuje tím, že vztah pozornosti a intencionality se u Husserla vyvíjel.

¹⁷¹ Hua VI, § 9h, 49/Krize 71; kurzíva E. H.

Jako rozlišující znak mezi původní a zděděnou geometrií tedy Husserl vyzdvihuje „živé provádění“ idealizace, které zde jasně rozlišuje od teoretické reflexe. Co tato živost znamená, formulujeme s přihlédnutím k této pasáži:

„Při první ústní spolupráci počínajících geometrů nebylo pochopitelně potřeba, aby byl přesným popisem zachycen předvědecký originální materiál i způsoby, jak se z něho zrodily geometrické ideality a pro ně pak prvé ‚axiomatické‘ poučky. Logické útvary vyšší úrovně nedosahovaly však ještě tak příliš vysoko, aby se nebylo mohlo vždycky sestoupit k prvotnímu smyslu.“¹⁷²

Komunita prvních geometrů tedy neměla potřebu explicitně zaznamenat přechod mezi „předvědeckým materiálem“ a ideálním výtvozem, neboť mohla vždy sestoupit ze světa idealit do světa názorného. Díky tomu jí byl „prvotní smysl“ geometrie jasný. Původní provozování geometrie se tedy vyznačovalo jistou samozřejmostí či neproblematičností, s níž se geometři pohybovali mezi reálným a ideálním světem (a to oběma „směry“). Explicitního tázání na vztah obou sfér neměli zapotřebí. Právě tuto jasnost či neproblematičnost lze vyjádřit i tak, že se jim založení geometrie v názorném světě dávalo s netematickou „živou“ evidencí.

Výše (§11) jsme viděli, že řeč, resp. zápis, se kterým se věda nutně pojí, představuje také její největší ohrožení, protože v něm poznání sedimentuje a ztrácí živý horizont odkazů na své založení. Nyní se ukazuje, že ztráta odkazů znamená v prvé řadě ztrátu „živého provádění“, jež je znakem praktické schopnosti vykonávat přechod mezi přirozeným a vědeckým světem, jímž věda vznikla. V případě vědeckého poznání platí, že mínit evidentně, jako ono samo znamená být schopen znovu vytvořit. Vyprázdnění, jež řeč způsobuje, se tak netýká explicitní znalosti o tom, jak se věda vztahuje k přirozenému světu, neboť takové poznání je až produktem fenomenologické rekonstrukce dějin. Vědě chybí schopnost znovu se identicky vytvářet z původní praktické evidence, znovu živě vyrůstat z půdy přirozeného světa.

¹⁷² Hua VI, 377/Krize 399.

Závěr

INTENCIONÁLNÍ FUNKCE ŘEČI. Podle *Původu geometrie* se řeč podílí na vytváření myšlenkové formy, a sice ve dvou ohledech: Jednak dává myšlence její idealitu, vymezuje vztah jednoty a mnohosti mezi myšlenkou a slovy, kterými je vyjádřena. Tento vztah se liší od vztahu rodové podstaty k mnohosti věcí. Jednak dává myšlence její objektivitu, formu předmětu, který vstupuje do dějin a trvá v nich. Pro část kulturních výtvorů vázaných na jazyk, mezi které patří i věda, představuje řeč podmínku existence. U těchto kulturních předmětů není původnějšího názoru nežli toho, který vyjadřuje řeč.

Na první pohled by se mohlo zdát, že *Původ geometrie* reviduje pozici *Logických zkoumání* a *Idejí*, v nichž o funkci řeči při udílení ideality a objektivitě myšlení nebyla zmínka. Ve skutečnosti se však jedná spíše o upřesnění oné „pojmovosti“, kterou má podle *Idejí* vrstva vyjádření předávat vrstvě vyjadřované. Soudržnost Husserlových názorů nejlépe vystihuje skutečnost, že výkon obou intencionálních funkcí řeči se netýká obsahu myšlenky a v tomto smyslu zůstává řeč neproduktivní. Vyjádřením se nemění vyjadřované, nýbrž pouze jeho forma či – jinak řečeno – jeho „tělo“. Namísto jednoty věcí ve smyslové mnohosti přichází jednota ideje v mnohosti slov. Díky této neproduktivě se i v *Původu geometrie* udržuje základní schéma, kterým vymezují řeč dřívější spisy: řeč zrcadlí názor, je zpřítomňováním věcí, nikoli jejich přítomností, je prázdnem, které vyžaduje vyplnění. Skutečnost, že modelový příklad vědy se neobejde bez řeči, tedy že v tomto případě názor neexistuje bez vyjádření, na tom nic nemění, neboť vyjádření nenese zodpovědnost za obsah myšlení, nýbrž pouze za jeho formu a trvání.

V *Původu geometrie* se Husserl omezuje na zkoumání funkce řeči u názorů, jež nemohou existovat bez svého jazykového vyjádření. Domníváme se však, že obě intencionální funkce řeči lze přenést také na názory v širokém smyslu ne-řečové či ne-literární, tj. na názory smyslové a na názory kulturních předmětů, jež neexistují v „jazykovém těle“. Jsou-li tyto názory vyjádřeny, řeč jejich obsahu, tomu, co je nazíráno, udělí vlastní způsob existence. U smyslového názoru to znamená, že dochází k jeho objektivaci – názor, který by jinak pominul, se stává intersubjektivně přístupným, trvá, dokud je předáván, a může vstoupit do historie jako článek, na kterém se budují další názory.

Na pojmu objektivace je posun Husserlova uvažování o řeči, stejně jako jeho spojitost s dřívější pozicí, dobře patrný. Objektivace myšlenky je její přivedení do sdíleného horizontu řeči, což obnáší, že subjektem jazyka není jednotlivé vědomí, nýbrž spíše

společenství vědomí, intersubjektivita, ba jak Husserl zmiňuje u geometrie, intersubjektivita mezigenerační. Řeč je intersubjektivní nejenom proto, že její pomocí komunikuje jedno vědomí s druhým a že představuje způsob, jak si vzájemně manifestovat své myšlenky. V *Původu geometrie* Husserl zdůrazňuje, že se komunikace mezi jednotlivci zakládá na tom, že se oba partneři nacházejí v tomtéž horizontu, tj. že sdílí výrazové pole téhož jazyka. Udělování objektivitu myšlenky tak zdaleka není výkonem jednotlivého vědomí. Jedinec spíše přivádí vlastní myšlení do sdíleného horizontu, který z něj udělá předmět, k němuž má v posledku stejný vztah jako kdokoli jiný, kdo dané myšlenky rozumí.

Z této perspektivy může Husserl rozvinout určení, které řeči připisoval už dříve – vyjadřování je prázdným míněním, tj. prožitkem, který odkazuje na původní názor. Řeč se tak stává spojovacím článkem mezi zakládajícím a přijímajícím vědomím. Její prázdnota se odráží v tom, že ze své moci nemůže podmínit aktivní znovu-vytváření myšlenek, nýbrž pouze jejich pasivní přijímání. Vzorec vyplňování prázdné řečové intence se tak komplikuje o dějinný a intersubjektivní rozměr sedimentace, ale ve své podstatě zůstává zachován.

FUNDACE A ZALOŽENÍ. Husserl pracuje se dvěma modely, jak se k sobě mohou vztahovat intencionální vrstva podmiňující a podmíněná. Fundaci vymezují *Logická zkoumání* jako nutné doplnění. Husserl s tímto vztahem pracuje v rámci statické fenomenologie, která zkoumá vrstvy vědomí v jednom okamžiku; podmiňující vrstva je přítomná v tomtéž okamžiku jako vrstva podmiňovaná. Příkladem fundace je vztah výrazu vůči významu: význam sice vždy nějaký výraz jako svou oporu potřebuje, nicméně výraz nijak nezasahuje do toho, co vědomí významem míní. Fundace je tedy vztah nutného přítomného doplnění, které ale nezasahuje do obsahu toho, co doplňuje. Funkce přirozeného světa vzhledem k založení vědy je na první pohled jiná – jedná se o půdu, z níž věda vyrůstá. Založením vstupuje smysl zakládajícího do smyslu založeného, „co“ jednoho podmiňuje obsahově „co“ druhého, např. smysl názorného kola vstupuje do ideální kružnice a metoda zeměměřičství do metody geometrické analýzy. Zakládající idealizace se navíc při běžném výkonu vědy neopakuje, a zakládající názor tudíž není založenému trvale přítomný, leda ve formě trvalého odkazu. Zakládající vrstva je tedy vůči vrstvě založené nutným zpravidla nepřítomným doplněním, které obsah založeného zasahuje.

V jakém vztahu se vůči zakládajícímu názoru podle Husserla nachází řeč? Jedná se nepochybně o statickou fundaci, nikoli historické založení, což je patrné, uvažíme-li dva body Husserlovy analýzy: 1. Funkcí řeči není formovat obsah vyjadřované myšlenky, nýbrž myšlenku pouze formulovat. Jazyk neovlivňuje, co vyjadřujeme. Stejně tak se obsahu vyjadřovaného netýká ani posun v chápání vztahu mezi intencionálním aktem a odkazovací tendencí výrazu. Výraz sice nyní svůj význam sám nabízí a subjekt jej pasivně přijímá, nicméně výraz nikdy subjektu nenabízí místo jednoho významu jiný. Problémem znakového rozumění je pro Husserla sama pasivita, nikoli záměna či zmatení významů mezi sebou. 2. Dějiny, tj. pronikání jednoho smyslu do druhého v čase, mají vyjadřované myšlenky, nikoli jazyk sám. Jazyk jistě hraje při založení idejí svou roli, a proto lze říci, že se na historii myšlení podílí. O jeho vlastní historii však Husserl neuvažuje. Stejně jako vědě mu sice připisuje horizontový způsob bytí, ovšem na jazyk jej neaplikuje důsledně. Zatímco názor idejí se odehrává v horizontu tradice dané vědy, a tudíž jeho intence není nikdy zcela vyplněná, slova žádné podobné omezení myšlení nekladou. Kdyby podobně částečně nevyplněná byla také mínění jazykových významů, kdyby slova vytvářela vlastní síť poukazů, bylo by třeba zkoumat vztah mezi dějinami jazyka a dějinami myšlení. A mohlo by se třeba ukázat, že určitá myšlenka je vyjádřitelná, ba myslitelná pouze tehdy, když se k tomu v jazyce vytvořily vhodné výrazy. Kdyby byla myšlenka v jazyce založena, a nikoli pouze fundována, nelze se těmito a podobným otázkám vyhnout.

PLNOST, NEBO ŽIVOST NÁZORU. Proměna protikladu prázdná intence – vyplnění v protiklad sedimentace – založení neobnáší pouze posun od omezení statické fenomenologie na abstraktní časový bod směrem k dějinné perspektivě. Jedná se o věcnou změnu. Nelze bez dalšího prohlásit, že názornost založení spočívá ve vyplnění intence, neboť názor založené ideje v sobě udržuje poukaz na půdu, z níž idea vznikla, a vřazuje ji do světa, ať už názorného nebo kulturního. Prázdné mínění je nezrušitelným rysem názoru, který Husserl spojuje s tvorbou. Co je však ona živost, kterou se má původní názor lišit od sedimentace? Na základě *Krize* o ní lze říci aspoň tolik, že se jedná o určitou jasnost ohledně původu daného názoru, manifestovanou schopností znovu daný názor vytvořit. Sedimentace je pak zakrytím odkazů k minulosti a nabývá významu falešného osamostatnění. Podobně jako se prázdná intence shoduje s intencí vyplněnou celou svou intencionální materií a neodchyluje se od ní, nemůže ani sedimentace měnit obsah založené myšlenky, ani odkazy k útvarům smyslu, na kterých se zakládá. Přitom

se však tímto procesem sedimentace myšlenka objektivuje a přivádí ke své vlastní formě. Ukazování myšlení řečí tak nutně zároveň zakrývá jeho původ.

„Plnost“ a „živost“ podle našeho názoru představují dva různé způsoby, jakými lze upřesnit pojem názoru. Husserlovým dílem prochází základní rozdíl mezi dvěma způsoby danosti věci pro vědomí z hlediska poznání, rozdíl v názornosti (evidenci) mínění: Věc může být sama přítomna, anebo je „přítomna v zastoupení“ neboli zpřítomněna. Toto schéma však dovoluje dva různé způsoby výkladu: 1. Můžeme vykládat názor jako vyplněnou intenci; to, co je míněno, se samo dává právě tak, jak je míněno. Vykládat přítomnost věci samé jako vyplnění prázdné intence ale znamená chápat její přítomnost jako popření její nepřítomnosti.¹⁷³ 2. Anebo se můžeme soustředit na to, jak se věc sama dává, jak vypadá sama přítomnost věci pro vědomí. Právě tato druhá možnost vede k tomu, chápat evidenci jako živost provádění, tj. jako vznikání v horizontech. Živost se vymyká schématu prázdné mínění – vyplnění, neboť předmět názoru není dán zcela, plně, nýbrž ve svých horizontech a v procesu, jehož je výsledkem. Opakem živosti je spíše prosté přijímání výsledku, které ignoruje proces vznikání. Nicméně i toto prosté přijímání v sobě nese odkaz na původní založení a v tomto smyslu zůstává prázdným míněním.

S oporou v Husserlově textu můžeme ale různě vymezit nejenom pojem názoru, ale též s ním související pojem přirozeného světa.

NÁVRAT K PŘIROZENÉMU SVĚTU. Pojem přirozeného světa je v *Krizi* zatížen dvojznačností.¹⁷⁴ Rekapitulujme Husserlovu úvahu: Přirozený svět je vymezen jako „říše prvotních evidencí [Reich ursprünglicher Evidenzen]“.¹⁷⁵ Tyto původní evidence jsou zakryty evidencemi vědy; nicméně od „objektivně logické evidence [...] vede cesta zpátky k prapůvodní evidenci [Urevidenz], v níž je předvědecký svět našeho života [Lebenswelt] neustále předem dán [vorgegeben]“.¹⁷⁶ Tento návrat k přirozenému světu na sebe bere formu historické reaktivace zakládajících názorů. To však může znamenat dvojí: Husserl nás buďto vybízí k obnovení horizontu zděděných poznatků,

¹⁷³ Takto shrnuje Husserlův pojem tělesné přítomnosti věci R. Barbaras. Jedná se o „přítomnost předmětu, nakolik tato přítomnost uděluje plnost určitému aktu, který ho minil naprázdno, takže lze tuto přítomnost chápat jako negaci jisté absence.“ BARBARAS, Renaud. Zdvojení originárna. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Založení a podstata*. Přel. J. Fulka, A. Tesková, K. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 2011, 15.

¹⁷⁴ Na tuto skutečnost a její důsledky pro Merleau-Pontyho filosofii upozorňuje K. Besmer. Viz BESMER, Kirk M. *Merleau-Ponty's Phenomenology. The Problem of Ideal Objects*. London, New York: Continuum, 2007, 9.

¹⁷⁵ Hua VI, §34d, 130/Krize 149.

¹⁷⁶ Hua VI, 131/Krize 150.

k rekonstrukci odkazů a přechodů mezi nimi a k uchopení sedimentů jako výsledků činnosti vědomí. Tímto způsobem bychom poznávali podmíněnost aktuálního stavu poznání stavem předchozím. „Původní evidencí“ by tedy byl názor ve svých horizontech, odvozenou evidencí sedimentovaný poznatek. Návrat k přirozenému světu by pak spočíval v zasazení vědy do života kultury a věda by byla součástí přirozeného světa. Ovšem Husserl podle všeho vyžaduje návrat k přirozenému světu v silnějším smyslu slova. Je třeba dovést reaktivaci až k původnímu založení ve smyslových názorech a rekonstruovat pomocí odkazů a přechodů svět před-vědecký, tj. svět před vznikem vědy. Původním názorem by tedy byl smyslový názor před-vědeckého světa a odvozenými názory všechny názory vědecké bez ohledu na to, zda je vědecká komunita vykonává s živou evidencí anebo pouze přebírá ve formě sedimentace. Návrat k přirozenému světu by vedl až ke světu smyslových názorů a věda by spíše vyrůstala na půdě přirozeného světa, nežli byla jeho součástí.

Rozdíl mezi návratem k živé evidenci a návratem k poslednímu základu ale nehraje u Husserla žádnou podstatnou roli, neboť se z jeho pohledu jedná pouze o rozdíl v rozsahu reaktivace. Zděděné ideje odkazují zprostředkovaně až k původnímu založení a jde jen o to, jak daleko chceme či můžeme reaktivaci provést. Nicméně hledání podmínek vzniku idejí v jiných kulturních útvarech a hledání těchto podmínek ve smyslovém názoru jsou dva odlišné úkoly.

Jak můžeme na základě našich dosavadních postřehů shrnout Husserlův přístup k řeči? A jaká omezení v něm spatřujeme?

ŘEČ A NÁZOR. Specifikum fenomenologického přístupu k řeči spočívá v tom, že řeč zkoumá ve vztahu k jiným zkušenostem a řadí ji do celku života vědomí. Z tohoto obecného principu lze postupovat různými směry. Husserlovým dílem prochází základní schéma, jak tomuto vztahu rozumět: Vyjadřování je prázdným míněním téhož, co lze plně mínit v odpovídajícím názoru.

Toto schéma se zakládá na dvou předpokladech: 1. Názor a výraz se vztahují ke svým předmětům podstatně jinak. Zatímco v názoru je předmět přítomný jako on sám, referent vyjádření je promlouvajícímu subjektu přítomen v zastoupení, pomocí znaků. 2. Vztah mezi názorem a výrazem je promyšlen z hlediska poznání. Věta přináší poznání tehdy, když je pravdivá, a pravdivá je tehdy, když vědomí nahlíží, že to, co věta míní, se samo také názorně dává. Za těchto předpokladů lze pojmut ztotožňující krytí zkušenosti, která

dává předmět v zastoupení, a zkušenosti, která jej dává přímo, jako vyplňování prázdné intence.

Tento přístup k řeči má však několik omezení:

1. Husserlova metoda je retrospektivní. Předmětem zkoumání je řeč již vyslovená či zapsaná, tedy určitý hotový výtvar, jehož vztah ke světu se zpětně činí tématem. Založení myšlenky, které je také jejím prvním vyslovením, Husserl zpětně rekonstruuje z myšlenky sedimentované. S ohledem na úkol intencionální historie jistě nemůže postupovat jinak. Ovšem z této perspektivy zůstává stranou vlastní zkušenost tvůrčího aktu a role vyjadřování během něj. K založení, stejně jako k řeči se Husserl dostává jako k něčemu dokonanému v minulosti a neklade si otázku, jak probíhá přítomný tvůrčí akt. Husserlovu přístup tedy vládne perspektiva příjemce či dědice tradice. Založení myšlenky lze však popisovat také z perspektivy tvůrce a promluvu v průběhu vyjadřování.

2. Husserl neuvažuje o tom, že by jazykové znaky odkazovaly na sebe vzájemně a vytvářely síť poukazů, která by se nekryla s horizonty názoru. Proti tomuto omezení bychom mohli namítnout, že pasivita spojená s jazykovým rozuměním se netýká pouze přechodu od výrazu k jeho významu, ale také přechodu mezi jednotlivými výrazy. V průběhu myšlení se slova sama nabízejí a vědomí předjímá, jak má promluva pokračovat. Být v horizontu sdíleného jazyka naznamená jen disponovat prostředky k vyjádření myšlenek, ale také formovat myšlení podle tohoto horizontu. O obsahovém vlivu jazyka na myšlení ale Husserl neuvažuje. Řeč podle něj nevstupuje do procesu tvoření myšlenky a nevede vznikající novou myšlenku. Spíše obsahově hotová myšlenka vstupuje do horizontu řeči.

3. Fenomenologický přístup zasazuje promluvu do vztahu k jiným zkušenostem. Může být řeč vzhledem k názoru něčím jiným než prázdným míněním, jak navrhuje Husserl? Může vůči názoru stát v jiném vztahu než fundaci? Řeč jistě nepřináší věcnou změnu; věc se nemění podle toho, jak ji pojmenujeme. Lze si nicméně všimnout toho, jak smyslový názor vybízí k promluvě a promluva k názoru a jak se vzájemně motivují. D. Welton za pomoci Husserlova pojmu horizontu vypracovává genetickou analýzu promluvy, která by

ji neredukovala na prázdnou fundující intenci.¹⁷⁷ Načrtněme aspoň základní teze jeho extrapolace Husserla:

Vnímání provází potřeba vyjádřit, co vnímáme; bez vyjádření jako by vnímání chyběla určitost. Promluva ovšem ovlivňuje průběh budoucího vnímání; tím, že věc dostává jméno, stávají se určité její stránky přednostně předmětem zájmu a pozornosti. Vnímání tedy naznačuje, co je třeba vyslovit, a promluva naznačuje, jak je třeba věc vnímat. Promluva a jazykový význam se rýsují na horizontu vjemu, a když tento horizont slovy vyplníme, na horizontu slov se začne rýsovat pozměněný smysl vnímané věci, ke které lze opět přenést pozornost. Toto vyplňování horizontů nelze redukovat na vyplňování prázdné intence, v němž se kryjí dva akty se stejnou intencionální materií. Vyjádření doplňuje, co bylo ve vjemu pouze naznačeno, a proměňuje budoucí směr vnímání. Výraz tedy obsahuje více než vjem a vjem obsahuje více než výraz, jinak by se nemohly střídavě motivovat. Spíše nežli o fundaci a založení bychom podle Weltona měli mluvit o dialektice vnímání a řeči.¹⁷⁸

Weltonův přístup k Husserlovi je ovlivněn Merleau-Pontym. Pro naši otázku je důležitý postřeh, že věc sama v tom, jak se prezentuje ve smyslovém názoru, vybízí k určité artikulaci v řeči, která nicméně názor obsahově přesahuje. Z tohoto východiska by bylo třeba znovu promyslet vztah řeči a věcí, které jsou jejím tématem a které řeč vyjadřuje.

4. S výše popsanými dvěma možnostmi, jak rozumět pojmu názoru u Husserla, úzce souvisí otázka, zda je třeba řadit řeč na odvozenou, deficientní stranu tohoto schématu. Vyčerpává se role řeči v životě vědomí metaforami prázdná a svodu? Z Husserlova přístupu vyplývá, že řeč nemá moc přibližovat vědomí věcem samým. Ani tehdy, když nelze názor od řeči odloučit, nepřibližuje k věcem řeč, nýbrž tento názor. Pokud by ale řeč zasahovala do tvorby názoru obsahově, pokud by se znaky podílely na utváření myšlenky nebo vjemu, museli bychom připustit, že existuje něco takového jako projevování věcí v řeči. Ve znacích by se dávala věc sama, řeč by k ní měla vztah bezprostřední, nikoli zprostředkovaný názorem. A přesto by se řeč vztahovala ke světu zprostředkovaně, neboť takový je charakter znakového odkazování. Perspektiva původního jevení věcí ve znacích by nepopírala skutečnost, že ke každé větě lze dohledat odpovídající názor, ale zpochybňovala by, že se jedná o původní vztah k řeči a názoru či

¹⁷⁷ WELTON, Donn. *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. Hague – Boston – Lancaster: Nijhoff, 1983, kap. 12.

¹⁷⁸ WELTON, *The Origins of Meaning*, 313.

řeči a světa a že se promluva redukuje na prázdnou intenci. Jednalo by se o původní řeč před rozdělením na vyjadřovaný názor a jej rozpoznávající a uchovávací řeč. Možnost, že by řeč nebyla obrazem názoru, nýbrž jiným než perceptivním odrazem skutečna, u Husserla nenacházíme.

Naznačený obrat v hodnocení řeči vychází z dynamiky aktu vyjadřování v jeho průběhu. Není však pravda, že by Husserl k popisu vyjadřování nové myšlenky přistupoval výlučně z pozice rekonstrukce. V jednom z textů, které doplňují *Formální a transcendentální logiku*, popisuje promluvu v průběhu jejího vytváření a používá přitom gerundivní výraz „das zu Gestaltende“ („to, co je třeba vytvořit“). U Husserla se však jedná o ojedinělé místo, které systematicky dále nerozvíjí. Zmíněnou pasáž uvádíme *in extenso*:

„Promlouvající člověk žije v praktické intenci, která se projevuje vyjadřováním určitého mínění. To ale neznamena, že by si předem vytvořil *explicitní* mínění, pro které by následně hledal vhodná slova, aby je vyjádřil. Rozlišujeme případy, kdy něco sdělujeme druhým, a případy, kdy na nikoho nemluvíme, ale myslíme o samotě a přitom vedeme monolog. V prvním případě ten, koho oslovujeme, sleduje naši řeč a má odpovídající rozumění; v druhém případě nikoli.

V myšlení, které se vyslovuje o samotě, to jistě není tak, že bychom nejprve vytvářeli myšlenky a poté hledali vhodná slova. Myšlení se od počátku uskutečňuje jazykově. To, co je třeba vytvořit, se nachází v našem praktickém horizontu jako ještě neurčitá představa nějakého útvaru, který je již jazykový. Myšlenka, která nám tane na mysli a kterou v duchu vyslovujeme, již má dvě strany, i když ještě není zcela určitá.“¹⁷⁹

¹⁷⁹ Hua XVII, 359: „Der sich Aussprechende lebt in der sich auswirkenden praktischen Intention, die und die Meinung auszusprechen. Das muß nicht so verstanden werden, als ob er die Meinung von vornherein *explicite* gebildet hätte und dann erst nach passenden Worten suchen würde, sie auszudrücken. Wir unterscheiden die Fälle, wo man zu den andern spricht, mitteilend, und die Fälle, wo man zu niemand spricht, einsam denkend und sich monologisch aussprechend. Im ersten Fall entspricht dem Reden das Verstehen und Mitdenken von seiten des Angeredeten; im andern Fall nicht.

Im einsamen sich aussprechenden Denken ist es sicher nicht so, daß wir erst die Gedankenbildung hätten und dann nach passenden Worten suchen. Das Denken vollzieht sich von vornherein als sprachliches. Was in unserem praktischen Horizont liegt, als das zu Gestaltende, ist die noch unbestimmte Vorstellung eines Gebildes, das schon sprachliches Gebilde ist. Der Gedanke, der uns vorschwebt und den wir innerlich zur Aussprache bringen, ist schon doppelseitig, aber noch unvollkommen bestimmt.“

2. část

Od gesta k jazyku. Vyjadřování a tvořivost

Jazyk nás přivádí k věcem samým právě v té míře, v níž před tím, nežli má určitý význam, sám je významem. (PM, 22.)

Autorem citátu, kterým jsme zakončili minulou část, by nemusel být Husserl, ale Merleau-Ponty, tedy aspoň pomineme-li rozdíl jejich literárního stylu. Řeč je vyjadřováním mínění, které ale nemáme před formulací slov. Řeč se rodí z horizontu či na horizontu zkušenosti jako neurčitá představa, kterou naše slova upřesňují. Vyslovování nikdy myšlenku pouze nepřekládá. Filosofie jazyka, již nabízí Merleau-Ponty, rozvádí tuto tendenci, kterou jsme v náznaku našli již u Husserla. Jejím charakteristickým rysem je vymanění řeči z vědeckého užití ve prospěch zkoumání mluvy v rámci přirozeného světa a případně v rámci světa umění.

Klíčem k uchopení života řeči v před-vědeckém světě jsou podle Merleau-Pontyho dva aspekty naší existence: tvořivost a tělesnost. Popsat vztah řeči k tvorbě a vlastnímu tělu bude tedy naším prvním úkolem. Přestože Merleau-Pontyho přístup k fenoménu výrazu je soudržný a nenacházíme v něm žádný zlom, považujeme za užitečné rozdělit jeho dílo chronologicky do dvou částí. Jako hranici volíme četbu a recepci Saussurovy lingvistiky, v níž našel pojem „odchylka“, charakteristický pro jeho pozdní dílo. Nejprve však popíšeme tvůrčí a receptivní aspekt vyjadřování v rámci *Fenomenologie vnímání*, následně se zaměříme na odchylky od tohoto pojetí v pozdějším díle, především v nedokončené knize *Próza světa*, a nakonec učiníme tématem pojetí tvořivosti v přednáškách o založení z 50. let.

Vedle reformulace vztahu výrazu a vyjadřované zkušenosti nás bude – stejně jako tomu bylo v první části – zajímat také anatomie vyjadřování samého, tj. vztah výrazu a významu. Pro Merleau-Pontyho jsou otázka produktivity vyjadřování a teze neredukovatelné tělesnosti výrazu úzce spojené.

1. kapitola

Výraz jako gesto a tvůrčí intence

Stejně jako Husserlova vychází i Merleau-Pontyho teorie jazyka z rozboru aktů mluvy. Zatímco však Husserlovou první starostí bylo odlišit jazykové výrazy od znaků typu znamení, a tím vymezit odkazování pro ně typické, Merleau-Ponty postupuje právě opačně. Jeho cílem je ukázat, že ani v případě jazykových znaků se nesetkáváme s ničím jiným než určitým případem gesta:

„Mluva [parole] je opravdovým gestem a svůj smysl obsahuje v sobě právě tak, jako svůj smysl obsahuje gesto. [...] Promluva je gesto a jeho významem je nějaký svět.“¹⁸⁰

Co však znamená, že promluva je gestem? Zařadit gesta mezi znamení, tak jak to učinil Husserl v *Logických zkoumáních*, Merleau-Ponty odmítá. A stejně tak promluva podle něj na myšlenky nepoukazuje: „Promluva především není ‚znakem‘ myšlenky, pokud bychom pod tím chápali fenomén, který je znamením [qui annonce] jiného fenoménu, podobně jako je kouř znamením ohně.“¹⁸¹

Pokud ale gesto nepoukazuje na existenci odpovídajícího postoje, přesvědčení, emoce či jiného duševního stavu, co tedy vlastně dělá? Situaci komplikuje skutečnost, že Merleau-Ponty sice tvrdí, že promluva je gestem, ale definici gesta, která by byla podobně jednoznačná jako toto tvrzení, již nenabízí.

Nejdřív je tedy třeba rozlišit jednotlivé teze, kterými náš autor vymezuje pojem gesta (§14), a popsat protiklad tvůrčí a běžné mluvy. (§15) Tím pokryjeme základní výpověď *Fenomenologie vnímání* o řeči. Poté se budeme věnovat místu řeči v rámci Merleau-Pontyho výkladu a analogiím, které nachází mezi vnímáním, pohybem a vyjadřováním. (§16) Následně vymezíme pojem fungující intencionality, jejímž případem je také promluva (§17), a představíme důsledky, které z tohoto pojmu Merleau-Ponty vyvozuje pro teorii subjektivity. (§18) Nakonec se dostane ke slovu způsob, jakým Merleau-Ponty vystihuje zvláštnost mluvy vůči jiným intencím a její roli v rámci poznání. (§19) Následují dva kritické oddíly, ve kterých nejprve poukážeme na mnohoznačnost pojmu gesta, se kterým Merleau-Ponty pracuje (§20), a poté načrtneme polemiku, kterou lze

¹⁸⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1976 [=PhP], 214; překlad upraven. Česky: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Přel. J. Čapek, Praha: OIKOYMENH, 2014. Uvádíme pouze paginaci originálu, kterou český překlad obsahuje na okraji stránek.

¹⁸¹ PhP, 211.

z Merleau-Pontyho hlediska vést vůči Husserlovu pojetí manifestace myšlení v řeči, a naopak kterou lze z Husserlova hlediska vést proti Merleau-Pontyho ztotožňování jazykového znaku s gestem. (§21)

§ 14 Gestická teorie mluvy

Merleau-Ponty rozlišuje dva různé způsoby, jakými mluva něco sděluje. Doslova tvrdí: „Podobně [jako báseň] mluva něco označuje nejen slovy, ale i důrazem, intonací, gesty a fyziognomií. Tento dodatek smyslu již neodhaluje myšlenky toho, kdo mluví, nýbrž zdroj jeho myšlenek a jeho základní způsob bytí.“¹⁸² V souladu s tím můžeme rozlišit mezi pojmovým významem promluvy, kterým jsou vyslovované myšlenky, a gestickým významem promluvy, oním „základním způsobem bytí“, jehož upřesnění je nyní naším cílem.

Další určování pojmu gesta a jeho aplikace na jazykové fenomény se zdvojují. Na jedné straně Merleau-Ponty zkoumá vztah mezi slovy či větami a jejich významem a načrtává určitou teorii významu. Na druhé straně se snaží objasnit promluvu jako jazykové chování. Ačkoli spolu obě roviny výkladu úzce souvisejí, vypracovávají vposled různé pojmy: slovo a promluvu. Zaměříme se nyní na jednotlivé teze, které Merleau-Ponty o slovech a promluvách předkládá.

1. Význam je výrazu imanentní.

Význam slov se nachází v nich samých, jinak nelze podle Merleau-Pontyho vysvětlit skutečnost, že se díky promluvě můžeme dozvědět něco nového. S novým významem se setkáváme ve dvou zkušenostech. Běžnějším případem je rozhovor. Kdyby rozumění promluvě druhého spočívalo výlučně v tom, že příjemce skládá dohromady významy slov, které již zná, stala by se komunikace neznámých myšlenek iluzí. Pokud však trváme na tom, že se něco nového přeci jen dozvídáme, znamená to, že pro nás známá slova nesou neznámou myšlenku, že „ten, kdo poslouchá, přijímá myšlenky z mluvy samotné“¹⁸³ a může „myslet podle druhého“.¹⁸⁴ Nová myšlenka modifikuje význam již známých slov, tudíž se při komunikaci to, co jsme jako význam jednotlivých slov vnesli do věty druhého my, proměňuje podle toho, jakou myšlenku se tím dozvídáme. Merleau-Ponty z toho vyvozuje, že „smysl slov je zde navozen slovy samými“,¹⁸⁵ což lakonicky shrnuje jeho formulace: „*slovo má nějaký smysl*“.¹⁸⁶

¹⁸² PhP, 176.

¹⁸³ PhP, 207.

¹⁸⁴ PhP, 208.

¹⁸⁵ PhP, 208.

¹⁸⁶ PhP, 206.

Tatáž situace ale nastává také v případě, kdy se snažíme porozumět vlastnímu projevu. Tam, kde pro nás vzniká něco opravdu poprvé, se totiž osamělá mluva neliší od dialogu, což Merleau-Ponty dokládá příkladem tvůrčího procesu v umění:

„[...] myslící subjekt sám setrvává ve svého druhu neznalosti svých vlastních myšlenek, dokud je pro sebe nezformuloval, či dokonce nevyřknul a nenapsal, jak to ukazuje příklad tolika spisovatelů, kteří začínají knihu, aniž by přesně věděli, co v ní napíší.“¹⁸⁷

Merleau-Ponty dále upřesňuje způsob, jakým existuje význam ve výrazu. Nejprve se zaměřuje na otázku, jak smysluplný výraz existuje pro subjekt, který jej umí použít.

2. Obecnost slova je jeho emocionální styl.

Již Husserl rozlišoval mezi obecným stylem názorného světa, „zvykem“ věcí chovat se typicky, a obecninou vědeckou, jejíž vlastnosti jsou přesně vymezené. Merleau-Ponty tento rozdíl přejímá a rozpracovává mimo jiné také pro případ vyjadřování.

Představování, tedy mentální kladení předmětu, který je zcela jasný a rozlišený a na který upínáme svou pozornost a zájem, se podle Merleau-Pontyho mívá se zkušeností vyjadřování i rozumění výrazům. V důsledku pak ani pojmy typu „verbální obraz“ nebo „kategoriální postoj“, které implikují, že významu slov rozumíme tím, že si je představujeme, nemohou takovou zkušenost adekvátně vysvětlit. Zatímco „verbální obraz“ navozuje představu jednoduchého předmětu, který se jako účinek působení slov objevuje v naší mysli, „kategoriální funkce“ či „rozpoznání“ označují výkony vědomí, kterými se zaměřuje na přesně vymezený význam. Podle Merleau-Pontyho tím, že zkušenost, jejíž smysl není jasný a určitý, vysvětlujeme pojmy, které označují jasné a určité předměty, smysl zkušenosti zastíráme. Je třeba hledat takové termíny, které budou neurčitost zkušenosti respektovat.

Přítomnost naučených slov popisuje náš autor takto: „[...] jsou za mnou, podobně jako předměty za mými zády či horizont mého města obklopující můj dům. Počítám s nimi či spíše spoléhám na ně, nicméně nemám žádný ‚verbální obraz‘.“¹⁸⁸

Toto spoléhání na naučená slova dále rozpracovává pomocí několika přirovnání. Z naučeného slova zůstává subjektu jeho „artikulační a akustických styl“. Tento styl je

¹⁸⁷ PhP, 206. V tomtéž významu také PhP, 445: „Důležitá promluva či dobrá kniha nám vnucují svůj smysl. Znamená to tedy, že jej jistým způsobem nesou v sobě.“

¹⁸⁸ PhP, 210.

podobný fantazijní představě: „Když říkám, že si představuji Petra, říkám tím, že si zajišťuji pseudo-přítomnost Petra tím, že uvedu do chodu ‚Petrův způsob chování‘. Podobně jako je Petr, kterého si představuji, právě a jen modalitou mého bytí ke světu, je i verbální obraz modalitou mé fonetické gestikulace [...]“¹⁸⁹ Disponování slovem je tedy nakládání s obecninou, se kterou zacházíme podobně, jako když si někoho fantazijně představujeme. „Petrův styl chování“ nemáme před očima jako jednoduchý a dobře definovaný předmět, nýbrž je nám přítomný jako obecný způsob projevu, který prochází jednotlivými Petrovými činy. Můžeme třeba říci: „To je celý Petr,“ dokážeme rozlišit, kdy je taková věta pravdivá a kdy není, a přitom nedokážeme vždy vysvětlit, co přesně nás k takovému výroku vedlo.

Merleau-Ponty dále tvrdí, že slova jsou subjektu přítomná na způsob „Imago“, což je Freudův pojem pro obraz, který „není ani tak představou minulého vjemu, jako spíše velmi přesnou a velmi obecnou emocionální podstatou odpoutanou od svého empirického původu.“¹⁹⁰ Slova jsou nám tedy k dispozici v podobě pocitů. Cítíme, jaké slovo v dané situaci vybrat a jaké ne, které slovo vystihuje situaci a které se s ní míjí.

A konečně, sama představa slova není základem promluvy, nýbrž jejím výsledkem: „Slovo je určitým místem řečového světa, je součástí mé výbavy, a jediný způsob, jak si je mohu představit, je vyslovit je.“¹⁹¹ Nedisponujeme tedy slovy, protože by v paměti byly uloženy představy o nich, ale naopak jasnou představu o slově si vytváříme tím, že umíme zacházet s „řečovým světem“.¹⁹² Představa slova je tak výsledkem promluvy, která sama navazuje na dispozici slovy, tedy na jejich existenci v horizontu „za mými zády“ či jako stylu verbálního chování, které je subjektu přístupné pocitově. Představa vyvstává na pozadí horizontu mé dispozice slovy, ale tento horizont nesestává ze skrytých představ.

3. Slova jsou vůči označované skutečnosti nahodilá.

Rozlišení mezi významem slova jako jeho emocionálním stylem a pojmovým významem Merleau-Ponty dále využívá k upřesnění, jaký má slovo vztah k tomu, co je jím označováno. Zdálo by se, že z faktu existence více jazyků vyplývá, že vztah slova k jím

¹⁸⁹ PhP, 210n.

¹⁹⁰ PhP, 210.

¹⁹¹ PhP, 210. Podobně také PhP, 461: „[...] mluvící subjekt se vrhá do promluv, aniž by si představoval slova, která záhy vysloví. Tím [moderní psychologie] vylučuje, že by slovo mohlo být představou, předmětem pro vědomí, a odhaluje motorickou přítomnost slova, která není poznáním slova.“

¹⁹² PhP, 217.

označované věci je dán čirou konvencí. Různé jazyky mají pro tutéž věc docela různá pojmenování, tudíž přiřazení slova k věci závisí jen na tom, jak se lidé dohodnou.¹⁹³ Merleau-Ponty proti tomu namítá, že tato úvaha setrvává na úrovni pojmového významu a vůbec nebere v potaz emocionální smysl slova. Výrazy nejsou ke skutečnosti přiřazeny dohodou, nýbrž „slova, samohlásky, fonémy jsou různými způsoby, jak opěvovat svět, [...] mají reprezentovat předměty [...] tím, že z předmětů vytěží a ve vlastním smyslu slova vyjádří jejich emocionální podstatu.“¹⁹⁴ Skutečnost tedy má „emocionální podstatu“, kterou slova vyjadřují, ke které odkazují a která hraje svou roli v uměleckém používání jazyka. Slovní projev emocí neukazuje pouze vnitřní stavy promlouvajícího subjektu, nýbrž přivádí k výrazu také věci samy.

Merleau-Ponty si však hned namítá, že popřením konvencionality jazykového znaku poukazem na vyjadřování emocí se jeho pozice na první pohled dostává blízko „slavným naturalistickým koncepcím, které odvozují umělý znak od znaku přirozeného a pokoušejí se redukovat řeč na výraz emocí.“¹⁹⁵ Tuto redukci odmítá s tím, že „v případě člověka žádný přirozený znak neexistuje.“¹⁹⁶ Přirozeným znakem přitom míní takový znak, jehož podoba by byla zcela dána tím, co označuje. Jakkoli tedy slovo vyjadřuje emocionální podstatu věcí, není jeho podoba určena výlučně touto podstatou. Merleau-Ponty se to snaží vysvětlit analogií s gestikulací:

„[...] mimika hněvu či lásky není stejná u Japonce jako u člena západní kultury. Přesněji řečeno, rozdíl těchto mimik se kryje s rozdílem v samotných emocích. Tím, co je vzhledem k tělesnému uspořádání nahodilé, je nejen gesto, ale způsob, jak přijímáme situaci a jak ji prožíváme. Rozhněvaný Japonce se usmívá, člověk ze západní kultury zrudne a dupne nohou či zbledne a něco hněvivě zasyčí.“¹⁹⁷

V této pasáži je spleteno dohromady vícero tezí: 1. Gesto je nahodilé vůči emoci. Hněv je v různých kulturách vyjadřován různě. 2. Rozdíl gest vyjadřuje rozdíl v emocích, které jsou jimi vyjádřeny. Hněv vyjádřený úsměvem a hněv vyjádřený zrudnutím nejsou tytéž.

¹⁹³ Takto zní Saussurova formulace: „Ve skutečnosti spočívá v zásadě každý výrazový prostředek, přijímaný určitou společností, na kolektivním zvyku nebo – a to je totéž – na konvenci.“ Nicméně Saussure hned dodává, že právě skutečnost, že znak podléhá zvyku, brání tomu, aby byl libovolný. Viz SAUSSURE, Ferdinand. *Kurs obecné lingvistiky*. Přel. F. Čermák, Praha: Academia, 1996, 98.

¹⁹⁴ PhP, 218.

¹⁹⁵ PhP, 220.

¹⁹⁶ PhP, 220.

¹⁹⁷ PhP, 220.

3. Vůči situaci a našemu tělesnému uspořádání jsou nahodilá nejen gesta, ale i vyjadřované emoce.

Je však na první pohled patrné, že druhá teze není rozvedením první, nýbrž ji zajímavě komplikuje. Vždyť pokud by se rozdíl gest opravdu kryl s rozdílem vyjadřovaných emocí, dostal by se Merleau-Ponty opět na variantu pozice, kterou se snaží popřít – k jedné emoci by byl přiřazen jen jeden výraz, jiný způsob vyjádření by změnil emoci samou a byl by tedy výrazem emoce jiné.

Do těchto několika řádků, jež měly zdůvodnit nahodilý charakter gesta vůči emoci a posloužit jako základ analogie, promítá Merleau-Ponty své přesvědčení, že výraz dotváří smysl toho, čeho je výrazem. V citovaném případě úsměv nebo zrudnutí dotvářejí prožitek hněvu. Můžeme tedy v jednom směru tvrdit, že výraz téže emoce se kulturně mění. V druhém směru však kulturně podmíněný výraz proměňuje prožívání emoce samé. Přísně vzato nelze již tvrdit, že emoce vyjádřená jinak je toutéž emoci. Znamená to, že Evropan a Japonec žijí ve dvou oddělených emocionálních světech, které se nikde nesetkávají? Jak jsme viděli výše (§14.1), komunikace je pro Merleau-Pontyho příležitostí „myslet podle druhého“ – to, co do ní vkládám ze sebe, se proměňuje podle myšlenky, již přináší druhý a jež je pro mě příležitostí myslet nově. Podle tohoto modelu by emoce, kterou prožívá Japonec, nebyla pro Evropana ani totožná s některou z jeho emocí, ale ani zcela mimo rámec jeho prožívání. Byla by pro něj nová.

Jak nám analogie s gestem pomohla porozumět vztahu mezi slovem a skutečností? Merleau-Ponty poukazuje na nahodilost vztahů: prožívání emocí je nahodilé vůči situaci a výraz emocí je nahodilý vůči prožitku emoce. Gesto je vůči skutečnosti tedy nahodilé dokonce dvakrát. Tento vztah náš autor nachází také mezi řečí a skutečností. Teze, že řeč vyjadřuje emocionální podstatu věcí, neznamená, že existuje jen jeden způsob, jak tuto podstatu vyjádřit. Také zde výraz dotváří to, co vyjadřuje – a to hned na dvou úrovních: slova dotvářejí prožívané emoce a vyjadřovaná emoce dotváří emocionální podstatu věcí. Ruku v ruce s tímto závěrem jde také Merleau-Pontyho názor, že „plný smysl nějakého jazyka nikdy [není] přeložitelný do jiného jazyka.“¹⁹⁸

Odmítnutí konvencionality jazyka tedy Merleau-Ponty neopírá o existenci přirozených znaků. Tím, co skutečně odmítá, je samo dělení znaků na přirozené, tj. nutně dané

¹⁹⁸ PhP, 218.

označovanou skutečností, a pouze dohodnuté. V jeho očích se konvence bez přihlédnutí k tomu, že řeč vyjadřuje emocionální podstatu věcí, rovná libovůli.¹⁹⁹ Nahodilost znaků, o kterou se Merleau-Ponty jedná, má dva rysy: 1. Vyjadřovaná skutečnost dovoluje více způsobů vyjádření, které vystihují její podstatu. 2. Vyjádření dotváří význam označované skutečnosti. Z těchto důvodů je také třeba myslet nahodilost slov vůči skutečnosti v silném významu (viz §10): platí nejenom, že slovo pro určitou skutečnost může nebýt a nečeká ve věci skryté a hotové, ale také silněji, že každé pojmenování může být jiné a že určitá skutečnost dovoluje mnoho jmen.

Dotváření významu skutečnosti jejím vyjádřením by však nebylo možné, kdyby ve slovech nesídlila určitá moc.

4. Slova mají moc a rozumění znakům je pasivní.

V souvislosti vyjadřování mluví Merleau-Ponty o „významové potenci“²⁰⁰ či o „potenci výrazu“.²⁰¹ Přestože tyto termíny používá na různých místech v různých významech, míří jimi v posledku na společný cíl: Významu mluvy či slov je vlastní určitá moc, která se projevuje ve zkušenosti rozumění. Jestliže jsme se výše zaměřili na lokalizaci významu (§14.1), typ jeho obecnosti (§14.2) a vztah ke skutečnosti (§14.3), nyní se ptáme na to, co se s námi děje, když výrazům rozumíme.

Pro rozumění výrazu je charakteristické, že nás vlastně znak jako takový nezajímá. Zajímá nás význam, tedy způsob uchopení označovaného předmětu znakem či označovaný předmět, tak jak je znakem uchopen. K významu se dostáváme skrze výrazy a „potenci výrazu“ je v první řadě tato schopnost dovést subjekt k označované věci, tak jak je míněna významem. Skutečnost, že „význam do sebe pohlcuje znaky“²⁰², ale také znamená, že se přirozeně nezaměřujeme na způsob, jakým znaky tento přechod vykonávají.

Merleau-Ponty opakovaně navozuje představu, že přechod k významu, který je – jak jsme viděli – výrazům imanentní, tyto výrazy také ovlivňují: „[...] mluva či slova jsou nositeli první významové vrstvy, která je s nimi spojena a která dává myšlenku jako určitý styl, jako afektivní hodnotu, jako existenciální mimiku, spíše než by ji dávala jako pojmový

¹⁹⁹ Srov. PhP, 218: „Je pravda, že když se zaměříme pouze na pojmový a konečný smysl slov, zdá se, že – pomineme-li koncovky – jejich verbální forma je libovolná.“

²⁰⁰ PhP, 212, 226.

²⁰¹ PhP, 213.

²⁰² PhP, 213.

výrok.²⁰³ Moc či působení znaků tedy označuje dvojí: znaky jednak vedou zájem od sebe k významu, jednak samy tvoří „první vrstvu významu“, která se promítá do vyjadřované myšlenky jako její styl. Přitom právě skutečnost, že vedou zájem od sebe pryč, způsobuje, že jejich vliv na význam zůstává našemu pohledu skryt.

Působení slov lze také zhlédnout v tom, jak se vzájemně vyžadují a spojují:

„Když nám někdo předčítá text, který něco zdařile vyjádřil, není tomu tak, že bychom někde na okraji samotného textu měli myšlenku, nýbrž celý náš duch je naplněn slovy, která zcela přesně vyplňují naše očekávání, a my zakoušíme nutnost takového proslovu. Sami bychom jej však nedokázali předvídat, zmocnil se nás.“²⁰⁴

Rozumění je zkušeností, v níž se nás slova zmocňují a vedou nás k cíli cestou, která má jakoby dvě strany: Slova jednak vzbuzují očekávání dalších slov, takže pokračování promluvy zakoušíme s pocitem nutnosti. Jednak se tímto pohybem dostáváme k celkovému významu projevu. Výraz nás k významu unáší tím, jak vyvolává další výrazy. Slova tedy uvádějí rozumění do pohybu k dalším výrazům a k označované věci. Rozumění je pohyb a význam slov je cíl či směřování tohoto pohybu.

Merleau-Ponty si navíc všímá toho, že tato potence výrazu se ukazuje nejlépe, když je něco vyjadřováno poprvé. Naopak již hotové, běžné myšlenky vzbuzují dojem, že slova vlastní působnost nemají. Když subjekt předem ví, co chce vyjádřit, zdá se, že svou myšlenku pouze do vhodných výrazů překládá a slova tak používá jako netečné nástroje.²⁰⁵ Pro Merleau-Pontyho však vyjadřování již hotových myšlenek nepředstavuje původní zkušenost s řečí. Překládání myšlenek do slov může probíhat pouze pod podmínkou, že jsme si jak myšlenku, tak slova dříve již osvojili. Každá osvojená myšlenka ale byla jednou vyjádřena poprvé, a když ji opakujeme, závisí její význam na tomto původním „výrazovém úkonu“. Jakkoli tedy osvojená myšlenka nezískává svým dalším opakováním ze slov nic nového, v průběhu její první formulace se moc slov již uplatnila.

²⁰³ PhP, 212.

²⁰⁴ PhP, 209.

²⁰⁵ PhP, 213: „Nikdo nepopře, že výrazový úkon zde [sc. v hercově ztvárnění role] realizuje význam, že je jeho výkonem, a nejen jeho překladem. Jakkoli se to nezdá, totéž se odehrává i tehdy, když myšlenky vyjadřujeme mluvou. Na myšlení není nic ‚vnitřního‘, neexistuje mimo svět a mimo slova. V tom se často mýlíme a věříme v myšlenku, která existovala pro sebe ještě předtím, než byla vyjádřena. Do omylu nás uvádějí již konstituované a vyjádřené myšlenky. Ty si můžeme potichu připomenout a o ně opíráme svou iluzi vnitřního života.“

Příklady „potence výrazu“ nacházíme v performativním umění, stejně jako v každodenní zkušenosti. Herec, který si zabydlel postavu, si v sobě musí i při sté repríze uchovat kus zvědavosti na to, co s ním a s druhými jeho postava dělá. Jinak se přestane ukazovat jeho role a začne se jevit jako herec, tedy svou postavu přestane vyjadřovat. Něco podobného se však děje také tehdy, když si díky slovům vybavíme zapomenutou představu nebo zjistíme, co jsme dosud jen tušili. V těchto případech něco objevujeme či znovuobjevujeme pomocí výrazu a výraz nás k tomu unáší.

Slova podle Merleau-Pontyho dotvářejí význam či podstatu skutečnosti a ovlivňují způsob, jakým subjekt k označované skutečnosti přistupuje. Pojmenování věci tak stěží může být jejím „šatem“.²⁰⁶ Jak říká náš autor: „slovo [...] obývá věci a šíří významy.“²⁰⁷ Poznat význam věci znamená pojmenovat ji, proto může Merleau-Ponty tvrdit, že slova jsou ve věcech.²⁰⁸

Tato tvrzení Merleau-Ponty dokládá tím, že kdyby pojmenování neovlivňovalo označovanou věc, neměli bychom žádný základ k vysvětlení toho, jak funguje dětské vnímání a magické myšlení. Dítě vnímá slovo jako jednu z vlastností věci a magie spočívá v tom, že lze slovy kauzálně ovlivnit samu skutečnost. Merleau-Ponty ale netvrdí, že slova ovlivňují či dotvářejí skutečnost nebo že se nacházejí ve věcech jako jejich vlastnosti, nýbrž že slova dotvářejí *význam* skutečnosti. Moc slov nespočívá v kauzálním působení na jednotliviny, ale v ovlivňování toho, jako co věci rozpoznáváme. Jak však náš autor zdůrazňuje, jeho teorie je schopna vysvětlit, jak mohou takové „chyby“ jako magické a dětské myšlení vzniknout, zatímco pro jakoukoli teorii, která zanedbává vliv mluvy na rozpoznání smyslu věcí, se jedná o nevysvětlitelné záhady.²⁰⁹ Protože slovo význam věcem uděluje, může se zdát, že je též ovlivňuje kauzálně. Dětské vnímání a magie tedy zaměňují tyto dva typy působení. Oproti tomu teorii, která působení slov vůbec nezná, tato záměna nutně uniká.

Všechny čtyři teze, které jsme dosud v Merleau-Pontyho výkladu rozlišili, vymezují spíše způsob bytí slov nežli mluvy. I když se výkladem jazykových znaků vždy také něco

²⁰⁶ PhP, 212.

²⁰⁷ PhP, 207.

²⁰⁸ Podobně je charakterizováno ve *Struktuře chování* dětské vnímání: „Dva předměty jsou označovány stejným slovem nikoli proto, že se navzájem podobají, nýbrž jsou naopak vnímány jako podobné proto, že jsou označovány stejným slovem [...]“ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Struktura chování*. Přel. J. Pechar a kol., Praha: Filosofia, 2008, 227.

²⁰⁹ PhP, 207.

dozvídáme o subjektivních aktech promluvy, jádro koncepce vyjadřování je ve *Fenomenologii vnímání* spojeno s pojmem mluvy. Merleau-Ponty jej rozpracovává analýzou řečové intencionality, a sice ve dvou krocích: výkladem o rozumění promluvě druhého a výkladem o promluvě vlastní.

5. Intence je mluvě imanentní.

Merleau-Ponty opírá svůj výklad mluvy o pojem gesta. Jeho záměrem je ukázat, že promluvě rozumíme stejným způsobem, jako rozumíme gestu. Argument můžeme rozdělit do několika dílčích tezí:

„Smysl gest není něčím, co je dáno, nýbrž něčím, čemu rozumím, to jest, co jakožto pozorovatel svým aktem uchopuji.“²¹⁰ Toto uchopení smyslu se – objasňuje dále náš autor – řídí tím, co je pro rozumějící subjekt možné. Dítě, které není pohlavně zralé, nerozumí sexuální scéně v jejím vlastním smyslu. Ani lidé nerozumí sexuálním signálům zvířat. Dokonce ani lidé z jedné kultury nemusejí rozumět gestům lidí z kultury jiné. Evropan se nedokáže hněvat s úsměvem na rtech, a tudíž nemusí ani poznat, že se za úsměvem Japonce skrývá zloba.

Akt uchopení smyslu subjektem se dále snaží Merleau-Ponty vystihnout tak, aby se z něj nestal „úkon poznání“, tj. explicitní představa. Tvrdí: „Gesto, jehož jsem svědkem, v náznacích načrtává intencionální předmět.“²¹¹ Smysl gesta tedy není zcela přede mnou, nýbrž se pouze „načrtává“. Merleau-Ponty blíže vymezuje intencionální předmět rozumění gestům: „Smysl gesta [...] splývá se strukturou světa, již gesto načrtává [...]“²¹² Gesto tedy nevyjadřuje jen určitý subjektivní stav. Není to tak, že by gesto označovalo pouze emoci, např. zaťatá pěst neodkazuje pouze k hněvu. Gesto zároveň načrtává vztah ke světu, jehož je součástí. Lépe by tedy bylo říci, že hněv sám v sobě nese určitý svět – svět hněvu, tak jako v sobě zaťatá pěst nese hněv. Nakonec je gesto znakem načrtávaného světa.²¹³

Jak probíhá rozumění gestu, vysvětluje náš autor v této zhuštěné pasáži:

²¹⁰ PhP, 215.

²¹¹ PhP, 215.

²¹² PhP, 216n.

²¹³ Ve stejném duchu Merleau-Ponty tvrdí: „Komunikuji s promlouvajícím subjektem, s určitým stylem bytí a se ‚světem‘, na který se zaměřuje. [...] Promluva je gesto a jeho významem je nějaký svět.“ (PhP, 214; překlad upraven.) Merleau-Ponty také mluví o těle jako „obecné symbolice světa“. (PhP, 274.)

„Komunikace či rozumění gestům se dostavuje skrze vzájemnost mých intencí a gest druhého, mých gest a intencí rozpoznatelných v chování druhého. Vše se odehrává, jako by intence druhého sídlily v mém těle a jako by mé intence přebývaly v jeho těle.“²¹⁴

První větu citátu lze rozložit do několika tezí: 1. Na rozumění gestu druhého se podílí jak můj akt rozumění, tak i gesto, jež je tímto aktem uchopováno. Smysl, který rozpoznávám, není intencionálnímu předmětu ani vnucen ze strany subjektu, ani v něm nespočívá již hotový. Vzniká součinností subjektu a objektu. 2. Komunikace probíhá střídáním těchto subjekt-objektových celků. Já rozeznávám v gestu druhého jeho intenci, on rozeznává v mém gestu mou intenci. 3. Rozeznání smyslu gesta druhého se odehrává formou vykonání vlastního gesta. Struktura rozhovoru pak vypadá takto: Já gestikuluji a moje gesto samo je rozpoznáním intence druhého v jeho gestu; on rozumí mému gestu tím, že sám gestikuluje, čímž vyjadřuje další intenci, které opět já rozumím tím, že vykonám další gesto atd. Do rozhovoru tedy vstupují gesta, která jsou zároveň výrazem intence mluvčího a předmětem intence rozumějícího. Tato gesta se řetězí, protože uchopit smysl gesta druhého nelze jinak než vykonáním vlastního gesta, a v důsledku také prolínají, protože smysl gesta je úplný teprve tehdy, když je uchopen gestem následujícím. Rozumět znamená reagovat. Např. úsměvu na tváři Japonce rozumím tehdy, když změním své chování, abych předešel otevřenému konfliktu.

Tento poslední bod vrhá světlo na druhou větu rozebíraného citátu. Dojem, že intence druhého sídlí v mém těle, vzniká tím, že pokud rozumím, bezprostředně reaguji na promluvu druhého vlastním chováním, např. další promluvou. Jako by tedy myšlenka, kterou vyjadřuje, nehýbala pouze jeho vlastním tělem a jeho vlastními artikulačními orgány, ale rovnou také tělem mým. A naopak, partner v rozhovoru rozumí mé promluvě tím, že smysluplně odpovídá, aniž by se mezi mou promluvu a jeho reakci vkládal dodatečný mentální akt.

Pro Merleau-Pontyho je naprosto zásadní, že rozuměním smyslu gesta je změna chování sama, nikoli doprovodný, a tudíž oddělitelný akt rozumění, jímž bychom uchopovali cizí

²¹⁴ PhP, 215. Podobná formulace také PhP, 406: „Své tělo zakouším jako potenci určitých chování a určitého světa. Sobě samému jsem dán jen jako určitý způsob, jak se chápu světa. Tím, kdo vnímá tělo druhého, je právě mé tělo. Jako by v něm nacházelo záračné pokračování svých vlastních intencí, dobře známý způsob, jak zacházet se světem. A protože části mého těla dohromady utvářejí systém, jsou od nynějška tělo druhého a mé tělo jedním celkem, rubem a lícem jednoho jediného fenoménu. Anonymní existence, k níž se mé tělo v každém okamžiku má jako její stopa, od nynějška přebývá v obou těchto tělech zároveň.“

gesto či „oduševňovali“ vlastní tělo. Chování je vlastní „slepé rozpoznání“²¹⁵, které případnému aktu intelektu či představě předchází. Rozumíme gestem samým. Myslíme svým chováním. Gesto nepotřebuje dodatečný výkon subjektu, aby se stalo rozuměním. Intence je mu imanentní.

Intencionalita uvnitř gest, chování či pohybů vlastního těla je typickým rysem Merleau-Pontyho filosofie a základem jeho teorie tělesného subjektu. Tuto teorii intencionality imanentní gestům, chování a tělu budeme postupně upřesňovat. Komunikace ukazuje jeden z jejích důležitých rysů: „Gesto je přede mnou jako otázka, ukazuje na určité významné prvky ve světě, vybízí [invite] mě, abych je tam následoval. Komunikace se završuje tehdy, když mé chování najde v této cestě svou vlastní cestu.“²¹⁶ Uchopení smyslu gesta je jako odpověď na otázku či na výzvu vejít do světa druhého vlastním způsobem. Rozumět znamená odpovídat, následovat, navazovat či přebírat smysl toho, čemu rozumím, vlastním chováním. Toto navazování na něco předchůdně daného je klíčovým rysem Merleau-Pontyho teorie tvůrčího vyjadřování.

§ 15 Teorie tvůrčí mluvy

Napříč argumentací pro tezi, že mluva má charakter gesta, rozvíjí Merleau-Ponty polemiku proti pozici, která se vyjadřování snaží vysvětlit pomocí pojmů odkazujících k představování, jež klade jasně rozlišené předměty. Jeho strategií je uvádět protipříklady, které jeho protivník, ať už jím je zastánce empirismu nebo kantovské filosofie, nedokáže vysvětlit, stejně jako poukazovat na fenomény, které zůstávají pod rozlišovací schopností těchto přístupů. Skutečnost, že se ze slov můžeme dozvědět něco nového, vede Merleau-Pontyho k tomu, že význam se nenachází mimo výraz samý. To, že si nepotřebujeme naučená slova představovat, abychom je mohli použít, zpochybňuje teorii verbálních obrazů. Jelikož slova vyjadřují podstatu věcí, kterou dotvářejí, nemohou být ke skutečnosti přiřazena libovolně. Jestliže k významu věcí vedou slova sama, nemá subjekt své vyjadřované myšlenky zcela pod kontrolou. A když reagujeme na jeden výraz druhým bezprostředně, nelze již tvrdit, že by rozumění spočívalo v mentálním aktu, který výraz doprovází.

Jakkoli považujeme tuto polemickou strategii za úspěšnou, Merleau-Pontyho protipříklady nepokrývají všechny případy vyjadřování. Nabízí se tedy otázka, jaký má

²¹⁵ PhP, 216.

²¹⁶ PhP, 216.

teorie gestické mluvy vztah k těm případům, které tuto polemickou funkci plnit nemohou. Mluvíme přeci a rozumíme promluvě, nejenom když se něco dozvídáme nebo vyjadřujeme poprvé, ale také když opakujeme, co již bezpečně známe. A na promluvu druhého nereagujeme vždy vlastní promluvou bezprostředně, někdy nás výraz druhého jednoduše neoslovuje nebo musíme promyslet, co jím vlastně měl na mysli. V obou těchto případech se můžeme obrátit k představování a logickému přemýšlení: co již známe, si můžeme přesně a jasně vybavit, a čemu nerozumíme, můžeme podřadit pod pojmy a představy, které již známe. To jistě nejsou zkušenosti, které by na první pohled dokládaly některou z Merleau-Pontyho tezí. V jakém vztahu se tedy nacházejí Merleau-Ponty upřednostňované zkušenosti ke zkušenostem ostatním?

Odpověď na tuto otázku vychází z dělení promluv do dvou skupin. Klíčová pasáž zní takto:

„Když přistoupíme na slavné rozlišení, můžeme říci, že *jednotlivé řeči* [les langages], tj. konstituované systémy slovníků a syntaxe, empiricky existující ‚výrazové prostředky‘, jsou skladem a sedimentací aktů *mluvy*, v nichž nachází dosud neformulovaný smysl [le sens informulé] nejen prostředek, jak se obrátit navenek, nýbrž v nichž získává existenci pro sebe sama a je skutečně stvořen jako smysl. Mohli bychom též rozlišovat mezi *promlouvající mluvou* [parole parlante] a *mluvou, jíž se mluví* [parole parlée].“²¹⁷

„[...] mluva, jíž se mluví [...], využívá nabízející se významy jako získaný majetek. Na základě těchto zisků se pak stávají možnými další akty autentického vyjádření – vyjádření spisovatele, umělce či filosofa. Toto v plnosti bytí stále znovu utvářené rozevření je podmínkou první promluvy dítěte, stejně jako mluvy spisovatele, je podmínkou tvorby slova i pojmů.“²¹⁸

Merleau-Ponty tedy rozlišuje jednak mezi mluvou a jazykem jako systémem znaků, jednak mezi „promlouvající mluvou“ a „mluvou, jíž se mluví“. Rozdíl obou způsobů mluvení je vymezen vzhledem k jazyku: „Promlouvající mluva“ obohacuje jazyk o nové významy a výrazy, které následně využívá mluva, jíž se mluví. Promlouvající mluva formuluje něco poprvé, a proto náleží jak umělci, tak dítěti. Mluva, kterou se mluví, nové zisky nepřináší a pouze opakuje, co už je v pokladnici společného jazyka hotové. Vztah obou způsobů promlouvání vymezuje Merleau-Ponty jako vztah zkušenosti původní a

²¹⁷ PhP, 229.

²¹⁸ PhP, 229.

odvozené. Užívá též označení mluva „autentická“ „transcendentální“ a „sekundární“ „empirická“.²¹⁹

Jaký je vztah mluvy a jazyka? Jazyk je sedimentací (promlouvající) mluvy, která tvoří nový význam za použití významů již vytvořených, které daný jazyk uchovává a nabízí: „Nová významová intence pozná samu sebe pouze tím, že se pokryje významy, které jsou již k dispozici, výsledky předchozích výrazových aktů. Tyto významy, jimiž disponujeme, se náhle propletou podle neznámého zákona.“²²⁰ Jazyk tudíž není pouze produktem mluvy, ale také její podmínkou. Platí nejenom, že je jazyk odkázaný na mluvu, protože neobsahuje nic, co by někdo někdy nevyslovil.²²¹ Stejně tak je mluva odkázána na jazyk, neboť se nelze vyjádřit jinak než za použití již osvojených slov. Přitom však platí, že „[...] významy se [...] spojují do nové myšlenky, jež je všechny přetvoří.“²²² Tvůrčí promluva tedy sice potřebuje svět již hotových významů, ovšem známá slova spojuje novým způsobem, který zažitý význam použitých slov proměňuje. V důsledku toho slova nemají jednou daný význam, nýbrž se proměňují pokaždé, když se stanou součástí tvořivého výrazu.

Promlouvající mluva je klíčový pojem Merleau-Pontyho přístupu k tvořivosti vyjadřování, jehož detailní vymezení je nyní naším úkolem:

1. Teze, jimiž jsme určili gestickou teorii vyjadřování, platí v první řadě o tvůrčí mluvě, neboť právě když něco vyjadřujeme poprvé, jsou rysy mluvy nejzřetelnější. Tvůrčí promluva je tedy fenomén, z něhož lze proniknout do podstaty řeči. Naopak mluva, kterou nic nového nevzniká, podstatu vyjadřování zakrývá. Základní charakteristika, kterou jsme vymezili mluvu jako takovou, to, že významová intence je jí imanentní, vedla také výběr termínu, který Merleau-Ponty pro tvořivé vyjádření užívá. Podle gestické teorie mluvy jsou jistě „promlouvající“ všechny případy promluv, protože všechny nesou významovou intenci v sobě. Ovšem pouze promluva, již mluvící subjekt vyjadřuje něco

²¹⁹ „[...] rozlišení sekundární mluvy, která vyjadřuje [traduit] již získanou myšlenku, a mluvy původní [originale], jež dává existovat myšlence jak pro nás, tak pro druhé.“ (PhP, 446.) „Již jsme rozlišili empirickou mluvu, slovo jako akustický fenomén, skutečnost, že určité slovo je danou osobou vysloveno v této chvíli, mluvu, která se může utvářet bez myšlenky – a mluvu transcendentální či autentickou, skrze níž určitá idea začíná existovat.“ (PhP, 448.) Další výskyty: „autentická mluva“ a „sekundární výraz“ či „empirická řeč“ (PhP, 207 pozn.), „původní mluva“ (PhP, 208 pozn.), „autentická mluva“. (PhP, 226.)

²²⁰ PhP, 213.

²²¹ Srov. PhP, 446: „Všechna slova, která se stala prostými značkami [indices] jednoznačných myšlenek, nejprve fungovala jako původní promluvy. Díky tomu se mohla stát značkami.“

²²² PhP, 208. Ve stejném významu také PhP, 445n.: „Promluva je tedy paradoxním úkonem, jímž se snažíme prostřednictvím slov, jejichž smysl je již dán, a významů, které již jsou k dispozici, dospět k intenci, která jde z principu dál a v poslední instanci právě ona mění i zpevňuje smysl slov, jimiž se vyjadřuje.“

poprvé, jej nutí, aby se při formování významu spoléhal na ni samu. Tudíž pouze tvůrčí vyjadřování ukazuje drobný odstup, který dělí mluvící subjekt od jeho vlastních promluv, a pouze zde můžeme objevit, že během mluvení význam slovům neudílíme, nýbrž vytváříme prostor, aby promlouvala mluva sama. Naše tělo tak není nástrojem myšlenek ducha, nýbrž subjektem promlouvání: „Tím, kdo nám něco ohlašuje, tím, kdo mluví, je právě tělo.“²²³

2. Výsledek tvůrčího aktu popisuje náš autor takto:

„Pokud se výrazový úkon zdaří, není jen paměťovou pomůckou pro čtenáře i samotného autora, nýbrž dá významu existovat jako věci v samotném středu textu, nechává jej žít v organismu slov, umístí do spisovatele i čtenáře takřikajíc nový smyslový orgán, otevře pro naši zkušenost nové pole či novou dimenzi.“²²⁴

Tvůrčí promluva umožňuje nové zkušenosti. Novost tedy neznamená jen odlišnost od všeho dosavadního a propletení disponibilních významů podle nového zákona. Novost se vyznačuje otevřením pole, na kterém může subjekt zažít, vnímat či myslet, co dosud nemohl. Pojem pole je nástupnickým výrazem Husserlova termínu horizont, který, jak jsme viděli (§6), plnil tutéž funkci – umožňoval zkušenosti nového typu.

3. Jakou podobu má však sama intence, kterou v sobě mluva nese? „Právě v promlouvající mluvě se významová intence [intention significative] nachází ve stavu zrodu.“²²⁵ Promlouvající mluva nenutí subjekt převzít již hotový, byť neznámý význam, nýbrž jej přivádí k procesu vzniku nového významu. Merleau-Ponty popisuje nejprve výchozí bod tohoto procesu: tvůrčí výraz proměňuje v promluvu určité ticho.²²⁶ Nový význam se tedy zprvu ohlašuje jako přestávka v toku běžné řeči, jako něco, co do již konstituovaného jazyka nepatří, co jím nelze vyjádřit. Mluvící subjekt zprvu nemá slova pro to, co chce říci. Významová intence promlouvající mluvy pak na toto ticho navazuje, je „určitým nedostatkem, který usiluje o své naplnění [un certain manque qui cherche à se combler].“²²⁷ Vznikající významovou intenci zažívá mluvící subjekt jako prázdno,

²²³ PhP, 230.

²²⁴ PhP, 212n.

²²⁵ PhP, 229; upravujeme překlad pojmu.

²²⁶ Srov. PhP, 214: „Ztrácíme povědomí o tom, co je ve výrazu a v komunikaci nahodilé, ať už u dítěte, které se učí mluvit, či u spisovatele, který něco říká a myslí poprvé, či nakonec u každého z těch, kteří proměňují určité ticho v promluvu. [...] Dokud nesestoupíme k tomuto původu, dokud nenalezneme pod hlukem promluv prvotní ticho, dokud nepopíšeme gesto, které toto ticho prolamuje, zůstane náš pohled na člověka povrchní.“

²²⁷ PhP, 214.

které vyžaduje slova, a ticho vnímá jako nedostatek, který potřebuje naplnit. Intence, ze které tvůrčí promluva vychází, je tudíž prázdnou intencí.

Merleau-Ponty příležitostně mluví o tom, že si myšlenka hledá svůj výraz.²²⁸ To můžeme chápat také jako popis fungování rodící se významové intence: naplňování prázdna je hledáním výrazu, neboť je nelze naplnit libovolnými slovy, nelze mu udělit smysl zvnějšku, nýbrž je třeba myšlenku, která je nejprve určitým prázdmem, vyjádřením završit.²²⁹ Z této perspektivy lze také pochopit, proč by slovní gesto mělo svůj intencionální předmět „načrtávat“, jak bylo řečeno výše (§14.5). V případě nové intence se mluva teprve hledá: novou myšlenku slova neuchopují přímo a s jistotou, protože mluvící subjekt musí vhodná slova k jejímu vyjádření teprve najít. Slova v důsledku nevyjadřují jen určitý aspekt myšlenky, ale také určitý aspekt onoho prázdna, z něhož myšlení vzniká. Jsou jakoby průzkumníky neznámé země, kterou je to, co dosud nebylo vyjádřeno a co se nyní hlásí o slovo.

Otázka, jak se rodí nová významová intence, tak nakonec směřuje k otázce, jakým způsobem v sobě nese smysl ono prázdno, z něhož tato intence vzniká. Výše jsme viděli, že „dosud neformulovaný smysl [...] je skutečně stvořen jako smysl“ až teprve promluvou.²³⁰ Prázdno tedy smysl ještě neobsahuje. Zároveň však smysl obsahovat musí, protože jinak bychom neměli svou promluvou co hledat. Situace tvůrčího vyjadřování je paradoxní: smysl je předběžně vymezen již v prázdnu, které se zaplňuje výrazy, ovšem zároveň toto prázdno smysl ještě neobsahuje, neboť smysl vzniká až vyjádřením. Prázdno tedy na jednu stranu smysl již obsahuje, na druhou stranu ještě ne.

Naše zkušenost tento paradox dobře odráží. Když něco vyjadřujeme poprvé, musíme vhodný výraz hledat. Na rozdíl od myšlenky již osvojené nejsme schopni okamžitě uchopit, co máme na mysli. Dokážeme však velmi rychle odmítnout výrazy, které naší, dosud nevyjádřené myšlence neodpovídají. Máme tudíž k dispozici jakési kritérium, podle kterého jedny výrazy odmítáme a jiné připouštíme. Toto kritérium nám ale nenapovídá hledané výrazy přímo a jednoznačně.

²²⁸ Např. PhP, 445: „A pokud jde o mluvící subjekt, je třeba přijmout, že výrazový akt umožňuje i jemu překročit, co si předtím myslel, je třeba připustit, že ve svých slovech nachází více, než co do nich podle sebe sám vložil. Jinak bychom nikdy nepřihlíželi tomu, jak myšlení, i myšlení osamělé, hledá výraz s takovou vytrvalostí.“

²²⁹ Srov. PhP, 206: „[...] myšlenka spěje k výrazu jako ke svému završení [achèvement] [...]“ Podobně také PhP, 207: „Mluva [...] myšlenku završuje [accomplit].“

²³⁰ PhP, 229.

§ 16 Pohyb, tělesné schéma, vnímání a mluva

Merleau-Pontyho postup ve *Fenomenologii vnímání* můžeme přirovnat k pohybu kapaliny v trychtýři. V prvním kroku přivádí čtenáře ke zkušenosti, která není překryta a dezinterpretována objektivním myšlením. Z toho důvodu nejprve vymezuje hranice takového myšlení řadou protipříkladů, které zároveň ukazují, jak vypadá zkušenost původní, a poté nabízí pojmy, které uchopí strukturu této zkušenosti, aniž by jako model pro její výklad použily vztah teoretického poznání ke světu. Výsledkem není pouze očištění zkušenosti od výkladů, které některé její aspekty nevysvětlují, ale také objevení společné základny všech popisovaných zkušeností. Jinak řečeno, zkoumání zkušenosti vede k objevení jednotného fenoménu. V druhém kroku pak Merleau-Ponty reviduje klíčové pojmy novověké filosofie vzhledem k tomuto fenoménu.

Nyní je třeba najít místo vyjadřování v tomto schématu. Nejprve ukážeme, co lze pro teorii mluvy získat analýzou pohybu vlastního těla a smyslového vnímání. Mluva, pohyb a vnímání se v Merleau-Pontyho projektu vzájemně osvětlují, protože jsou představeny ze stejné perspektivy a protože mají vůči konečné revizi pojetí vědomí, času a svobody, kterými *Fenomenologie vnímání* vrcholí, analogickou hodnotu. Lze oprávněně tvrdit, že mluva je případem tělesného pohybu a rozumění slovům případem vnímání, a učinit tak pohyb a vnímání takříkajíc vzorem, podle něhož promýšlíme vyjadřování. Lze ale také postupovat opačně a tvrdit, že tělesný pohyb je případem výrazu a že každé vnímání je vyjadřováním určitého chování a vnímaného světa. Tím se z mluvy, přesněji z pojmu „výraz“, jehož modelem je mluva, sama vyložená jako gesto, stává klíč k porozumění pohybu a vnímání a tyto zkušenosti myslíme podle vzoru výrazu. Naším cílem je nyní zodpovědět otázku, v jakém smyslu se vyjadřování, pohyb vlastního těla a vnímání stávají jedno druhému modelem rozumění.²³¹ Poté ukážeme jednotný fenomén, který ve všech těchto případech přichází ke slovu a který Merleau-Ponty obvykle nazývá „bytí ke světu“ nebo „existence“.

²³¹ Oba směry výkladu jsou přítomné v sekundární literatuře. Tezi o primátu vnímání učinil východiskem své interpretace Merleau-Pontyho J. Čapek. Pojem výrazu používá jako klíč ke své četbě Merleau-Pontyho filosofie D. A. Landes. ČAPEK, Jakub: *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*. Praha: Filosofia, 2012. LANDES, Donald A. *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*. London – New York: Bloomsbury, 2013.

1. Mluva jako součást tělesného schématu

K mluvě Merleau-Ponty přistupuje jako k případu gesta a gesto je koneckonců pohybem vlastního těla. Pohyb těla pak analyzuje jako součást tělesného schématu.

Pojmem tělesného schématu vymezuje náš autor souvislost mezi čtyřmi oblastmi. 1. Tělesné schéma je celkové uvědomění vlastního těla a jeho postoje, včetně informací o změně polohy částí těla a o místech, na která působí vnější podněty. Tělesné schéma tak má svou stránku počítkovou, je tím, jak vnímám své tělo, a to i v situacích, kdy se na něj nezaměřuji pozorností. 2. Tělesné schéma zajišťuje komunikaci senzomotorickou a mezi-smyslovou, je označením pro překládání vjemů do tělesného pohybu a pohybu do vjemů a pro ovlivňování jednoho smyslu smysly ostatními. Tělesné schéma je tedy fungováním těla vzhledem k tomu, jak si uvědomujeme svět, věci v něm a jak se v něm pohybujeme. 3. Obě předchozí funkce tělesného schématu se proměňují na základě praktického rozvrhu. Merleau-Ponty říká: „mé tělo se mi jeví jako postoj vzhledem k určité aktuální či možné úloze.“²³² Tělesné schéma označuje tento vliv praktického rozvrhu na to, které části těla vnímám jako dominantní, stejně jako polarizaci pole vnímání mými záměry. Vzhledem k úloze pak tělesné schéma vytváří „systém ekvivalencí“,²³³ díky němuž chápeme různé pohyby jako stejně dobré k dosažení téhož cíle. 4. Tělesné schéma získává konkrétní podobu podle našich praktických možností; tělo je „systém motorických a perceptivních schopností“.²³⁴ Naučit se nový pohyb, naučit se používat nástroj, stejně jako něco nového smyslově rozeznávat, třeba vidět barvy, to vše jsou příklady přepracování tělesného schématu. Nástroje se z této perspektivy k tělesnému schématu doslova přivtěluje, tím jak mění vědomí a motoriku těla.

Všechny tyto aspekty fungují jako celek a vzájemně se ovlivňují, což je snad nejlépe patrné v umění, které žije z expresivity pohybu. Tanečník vidí prostor v určitém okamžiku jako příležitost k pohybu, který může být veden určitou částí těla, stejně jako vjemem kvality, třeba pocitem měkkosti, fantazijní představou či emocí. Pohyb pak tuto kvalitu vyjadřuje a z pouhé změny místa se stává měkké dosednutí či rozhněvaný rozběh. Přitom je zásadní, že pojmenování a rozbor jednotlivých vztahů tělesného schématu a jejich proměn nejsou pro jeho fungování potřebné. Vjem sám působí jako impulz k pohybu a vyjadřuje se způsobem, ve kterém se zase odrážejí naše schopnosti. Tanečník

²³² PhP, 116.

²³³ PhP, 165.

²³⁴ PhP, 179.

tento „překlad“ žije, ztělesňuje jej, ale jak to přesně dělá, sám neví. Tento popis zdaleka neplatí jen pro umění, nýbrž vystihuje také praktické zacházení s věcmi a komunikaci s druhými. Merleau-Ponty uvádí tento příklad:

„Když dávám znamení příteli, aby přišel blíž, má intence nemá podobu myšlenky, již bych si sám v sobě připravoval, a znamení není něčím, co bych vnímal ve svém těle. Dávám znamení napříč světem, dávám znamení tam, kde se nachází můj přítel, v mém vlastním posunku lze bezprostředně číst vzdálenost, která mne od něj dělí, jeho souhlas či odmítnutí. Nemáme zde vjem, po němž by následoval pohyb, nýbrž vjem a pohyb utvářejí systém, který se mění jako celek.“²³⁵

Vztahy tělesného schématu jistě nacházíme také u mluvy. Během proslovu si můžeme všimnout třeba toho, že se lehce předkláníme, zvýrazněna je horní polovina těla, gestikulující ruce a ústa a naopak dolní část těla ustupuje jako nevýznamná. Vjemy lze pochopitelně vyjadřovat bezprostředně také slovy a slova se sama nabízejí vzhledem k tomu, co máme v úmyslu sdělit, a podle toho, jak daným jazykem a artikulačními orgány disponujeme. Mluva a zacházení s věcmi jsou pro Merleau-Pontyho případy téže komunikace mezi tělem a světem, jak dokládá např. tento citát:

„Pracovní stůl, nůžky a kusy kůže se mu představují jako póly jeho působení, kombinací svých hodnot definují určitou situaci, a to situaci otevřenou, která volá po určitém způsobu dořešení, po určité práci. Tělo je jen jeden prvek v systému subjektu a jeho světa. Úkol si na těle vymůže nezbytné pohyby na základě svého druhu přitažlivosti na dálku. Podobným způsobem si fenomenální síly působící v mém zorném poli na mně vymohou motorické reakce, které mezi nimi bez jakéhokoli propočtu ustaví nejlepší rovnovážný stav. A podobně i zvyklosti běžné v našem prostředí a konstelace našich posluchačů si na nás bezprostředně vymohou slova, postoje a tón řeči tak, jak jim to vyhovuje. [...] to znamená, že do slova a do písmene jsme tím, co si o nás druzí myslí, a tím, čím je náš svět.“²³⁶

Analogii lze vést také mezi tím, jak se pohyb vztahuje ke svému cíli a jak se mluva vztahuje k vyjadřované myšlence. Motoriku těla popisuje Merleau-Ponty takto:

²³⁵ PhP, 129.

²³⁶ PhP, 123n.

„V pohybu ruky, která se napřahuje k předmětu, je zahrnut odkaz k předmětu nikoli jako k předmětu představovanému, nýbrž jako k této velmi určité věci, k níž se rozvrhujeme, u níž ve svém předjímání jsme, již vyhledáváme.“²³⁷

„pohyby předjímají konečnou situaci, má intence načrtává přesun v prostoru jen proto, aby se spojila s cílem, jenž je od počátku dán na svém místě. Existuje jakýsi zárodek pohybu, který se až druhotně rozvíjí do objektivního přesunu. [...] Svě tělo vůbec nemusím hledat, je již se mnou a nemusím je směřovat k cíli pohybu, od počátku se jej dotýká a samo se k němu vrhá.“²³⁸

Pohyb těla tedy předjímá svůj cíl, např. předmět, který má být uchopen, a tento vztah pohybu k cíli Merleau-Ponty pojmenovává jako hybný rozvrh či hybnou intencionalitu. Podobně v promluvě předjímáme slovy celek toho, co chceme vyjádřit. A stejně jako není třeba nejprve pomyslet na místo, kam chceme pohnout tělem, ani si představit dráhu, po které bude pohyb postupovat, není třeba si ani předem ujasnit vyjadřovanou myšlenku, než ji vyslovíme, ani představit slova, kterými ji vyjádříme.

Jestliže je mluva pohyb zaměřený k cíli, platí totéž i pro jednotlivá slova. Naučená slova jsou pohyby, které se začlenily do tělesného schématu, jsou osvojenou schopností dospívat k myšlence pomocí tělesného pohybu. Slova jsou určitým stylem chování a v tom se nijak neliší od jiných navyklých motorických odpovědí.²³⁹

2. Rozumění mluvě jako vnímání a význam jako věc

„Teorie tělesného schématu je implicitně teorií vnímání,“ říká Merleau-Ponty.²⁴⁰ Jestliže tedy platí, že v tělesném schématu je zahrnuta také mluva, nepřekvapuje, že popis vnímání můžeme vztáhnout na rozumění jazykovým znakům. A Merleau-Ponty to vskutku také aspoň v některých ohledech dělá a tvrdí: „Právě tělo dává smysl nejen přirozenému předmětu, nýbrž i kulturním předmětům, jako jsou slova.“²⁴¹ Merleau-Pontyho teorie vnímání jako pocíťování popisuje působení podnětů na tělo předtím, než z nich subjekt příklonem pozornosti učiní kvality předmětu. Působení podnětu, analogické tomu, které vychází ze smyslového světa, nachází také u slov: „máme řečový

²³⁷ PhP, 160n.

²³⁸ PhP, 110.

²³⁹ Srov. PhP, 461.

²⁴⁰ PhP, 239.

²⁴¹ PhP, 272.

orgán, který se snoubí s přítomností lingvistických konfigurací, podobně jako se naše smyslové orgány orientují podle podnětu a synchronizují se s ním.“²⁴²

Toto tvrzení se opírá o zprávu H. Wernera o pokusech, při nichž pokusná osoba pociťovala význam slova, které jí bylo ukázáno na dobu příliš krátkou, než aby jej mohla přečíst.²⁴³ Slovo „teplý“ navozovalo zkušenost tepla, „tvrdý“ vyvolávalo ztuhnutí těla apod. Merleau-Ponty shrnuje: „Teprve druhotně se [slovo] promítá do vizuálního či akustického pole a získává svou podobu znaku či výrazu ze slovní zásoby. Ještě předtím, než se stane znakovým pojmem, je událostí, která se zmocňuje mého těla, a právě toto působení na mé tělo vymezuje významovou oblast, k níž se vztahuje.“²⁴⁴ A pokračuje: „Slovo tedy nelze oddělit od postoje, který navozuje. Pouze tehdy, když je přítomné déle, jeví se jako vnější obraz a jeho význam jako myšlenka. Slova mají svou fyziognomii.“

Slovo tedy vyvolává určitý způsob chování, postoj či pohyb, který odpovídá jeho významu, a činí tak ještě předtím, než jej subjekt rozeznává v odpovídajícím smyslovém poli a jeho významu rozumí explicitně. Slovo vnímáme před rozdělením vnímání na jednotlivé smysly, před tím, než jej vidíme či slyšíme. Explicitnímu rozumění tak předchází „slepé rozpoznání“ smyslu slova,²⁴⁵ jež má podobu přebírání významu slova tělem a jeho proměnu v „zárodek“ budoucího chování. Slova se subjektu zmocňují a přenášejí jej k významu dříve, než na ně může zaměřit pozornost a porozumět jim.

Uchopíme-li rozumění slovům jako jejich pociťování tělem, můžeme upřesnit dva znaky gestické teorie mluvy: 1. Pasivita rozumění jazykovým znakům (§14.4) se netýká pouze slov, u kterých se můžeme pozorností zdržet, ale též těch, které vnímáme podprahově. Vnímání, včetně vnímání jazykových významů je širší než pozornost a pasivita rozumění nespočívá primárně v pohybu pozornosti k významu, jak tvrdil Husserl (§11), nýbrž v zaujetí celkového postoje, který je prvním vymezením jeho významu. 2. Tělo „slepě rozpoznává“ (§14.5) význam ještě předtím, než vůbec otevřeme ústa k odpovědi. Plnému převzetí významu naším chováním předchází „zárodek pohybu“, který můžeme cítit v těle, pokud se na ně, podobně jako pokusné osoby, záměrně zaměříme pozorností.

²⁴² PhP, 273 pozn.

²⁴³ WERNER, Heinz. Untersuchungen über Empfindung und Empfinden. *Zeitschrift für Psychologie*, 1930, 114, 152–216.

²⁴⁴ PhP, 272.

²⁴⁵ PhP, 247.

Merleau-Ponty dále pečlivě vymezuje, jak se pojí smyslové vjemy mezi sebou a vzhledem k věci, která se jimi projevuje. Jeho závěry můžeme shrnout do tří tezí, jejichž analogie bychom měli najít také u řeči: 1. Přítomný jev naznačuje budoucí. 2. Kvality věci se vzájemně symbolizují. 3. Vjem má své optimum.

Smyslové vlastnosti věci nevnímáme jednotlivě, nýbrž v jejich vztazích a proměnách. „Když vidím nějaký předmět, vždy zakouším, že se bytí naskýtá ještě mimo to, co aktuálně vidím [...]“²⁴⁶ Vnímání se neuzavírá ve vjemu stavu věci, nýbrž se nám vždy nabízí přechod k dalšímu vjemu podle logiky vnímané věci a situace. Ať už se jedná o zkušenost, ve které je náš pohled něčím přitahován, anebo o prosté pohlížení, vždy implicitně víme, že lze vnímat dále, a nadto máme ještě povědomí o tom, co zhruba budoucí vjem o věci odhalí. Očekávání a vzájemné podněcování lze však najít také mezi výrazy jednoho projevu či v dialogu. Určitý výrok volá po upřesnění nebo vyvrácení právě tak, jako určitý vjem naznačuje jiný. Přitom platí, že nikde ve vnímání ani v rozumnění promluvě nenacházíme věc či myšlenku zcela a beze zbytku přítomnou: „bytí [věci] sebou není nikdy dosažené: každý aspekt věci, který spadá do našeho vnímání, je jen pozváním k dalšímu vnímání, jen chvilkovou zastávkou v postupu vnímání.“²⁴⁷ Vždy je možné vnímání téhož z jiné strany a další vyjadřování téhož jinými slovy. Přitom však platí, že věc či myšlenka jsou vnímaným aspektům a slovům imanentní a nenacházejí se někde jinde, mimo vjem a výraz. Způsob přítomnosti věci ve vnímání a myšlenky v řeči vystihuje na jedné straně imanence, na druhé straně otevřenost. Věc a myšlenka jsou zde, v těchto svých vlastnostech a v těchto slovech a zároveň otevřené dalšímu vnímání a vyjadřování podle určité zákonitosti, která se ve vnímání a řeči projevuje.

Vlastnost věci ale není pouze pozváním a zpřítomněním jiné vlastnosti, ke které můžeme přiklonit svůj pohled. Kvalita věci „symbolizuje“ jinou kvalitu tím, že ji činí přítomnou již v sobě samé. Vnímání je podle Merleau-Pontyho podstatně synestetické.²⁴⁸ Smyslově vnímaná věc oslovuje všechny smysly najednou či tělo před rozdělením na jednotlivé smysly, takže „každý smysl něco symbolizuje prostředky jiných smyslů“.²⁴⁹ Merleau-Ponty udává příklady, v nichž vizuální kvalita zahrnuje kvality ostatních smyslů: vidíme např. tvrdost sklenice, tedy určitou hmatovou kvalitu, což je možné jedině díky tomu, že

²⁴⁶ PhP, 250.

²⁴⁷ PhP, 269n.

²⁴⁸ PhP, 265.

²⁴⁹ PhP, 369 pozn.

se tato kvalita podává již v konfiguraci zrakových dat. Abychom sklenici jako na omak tvrdou vizuálně nevnímali, musela by vypadat naprosto jinak. Kdybychom tedy chtěli v úplnosti popsat, co vidíme, nacházíme víc než jen zrakové kvality: „To je nepřekonatelná plnost: není možné úplně popsat barvu koberce, aniž bychom řekli, co to je koberec, vlněný koberec, a aniž bychom do této barvy vkládali určitou hmatovou hodnotu, určitou hmotnost i schopnost pohlcovat zvuk.“²⁵⁰ Tato plnost symbolizace tvoří podle Merleau-Pontyho samu definici skutečnosti: „Specifickým rysem reálného je právě to, že v každém ze svých momentů zhutňuje nekonečno vztahů.“²⁵¹

Nestačí tedy říci, že se v přítomném jevu naznačují budoucí odlišné jevy téže věci, která je tudíž nevyčerpatelná a v tomto smyslu nedosažitelná. Přítomný smyslový jev je již nyní plný vlastností jiných smyslů, které jsou v něm tudíž samy přítomné. V konfiguraci vizuálních dat koberce vnímám jeho hrubost samu, nikoli jen poukaz k této hrubosti. Kdyby koberec nebyl hrubý, neměl by právě tuto barvu. Neplatí jen, že celku věci není v žádné části dosaženo, ale též, že celek je vždy již v každé své části tím, že každá část zahrnuje jiné části: „Věc je takovým druhem bytí, v jehož případě úplná definice jednoho atributu předpokládá definici celého subjektu, a v němž se proto smysl neliší od úplného jevu.“²⁵² Tato koncentrace širšího projevu v jednom aspektu má svou obdobu v jazykové oblasti. Ovšem v jakém smyslu lze tvrdit, že slovo překračuje svůj doslovný význam a obsahuje v sobě širší celek, si Merleau-Ponty vyjasní až teprve díky četbě Saussura. (Viz níže, §23.1.)

Skutečnost dále Merleau-Ponty vymezuje jako „bod zralosti“ či optimum projevu věci: „Tehdy, když se má zkušenost nachází na svém nejvyšším stupni zřetelnosti, procházím skrze jevy a dospívám ke skutečné barvě či ke skutečnému tvaru.“²⁵³ Vědomí, že jsem u věci samé, tedy vzniká v okamžiku maximální artikulace vjemu, který Merleau-Ponty chápe jako průnik hodnot na dvou osách: bohatství a zřetelnosti, které jsou si nepřímo úměrné.²⁵⁴ Když přistoupíme blíže k věci, nabízí nám sice více detailů, ale pouze za cenu zúžení pole vnímání. Proto když v galerii vnímáme obraz, je třeba najít správný odstup či

²⁵⁰ PhP, 373.

²⁵¹ PhP, 373. Na téže straně čteme: „Nyní odhalujeme jádro reality: věc je věcí proto, že ať už nám praví cokoli, praví nám to právě skrze uspořádání svých smysly vnímatelných aspektů. ‚Reálné‘ je toto prostředí, v němž je každý moment nejen neoddělitelný od ostatních, nýbrž je svým způsobem synonymem ostatních, v němž se jednotlivé ‚aspekty‘ vzájemně značí v naprosté ekvivalenci.“

²⁵² PhP, 373.

²⁵³ PhP, 367.

²⁵⁴ PhP, 367.

správnou blízkost. A stejně tak když vyjadřujeme určitou myšlenku, je třeba ji v určitý okamžik již dále nerozvádět, jinak by se ztratilo její místo v celku výkladu. Každou myšlenku lze rozvést nebo zasadit do kontextu, ovšem existuje okamžik, kdy je v dané situaci vyjádřena optimálně. Věc a myšlenka jsou jistě obsaženy v každém svém projevu. Zároveň však platí, že způsob, jakým na sebe jednotlivé aspekty věci a myšlenky odkazují, umožňuje rozlišit optimální vnímání a optimální vyjádření.

A konečně nacházíme analogii také v tom, že se jak vnímání, tak jazykové rozumění vyznačují anonymitou. Anonymitu vnímání popisuje Merleau-Ponty takto: „vidím modrou barvu proto, že jsem *citlivý* na barvy.“ Oproti tomu „jsem matematikem, protože jsem se rozhodl, že jím budu. Kdybych tedy chtěl přesně vyjádřit perceptivní zkušenost, měl bych říci, že takhle *se* to ve mně vnímá, nikoli, že já vnímám.“²⁵⁵ Totéž lze prohlásit také o rozumění slovům – rozumím jim nezávisle na své vůli, rozumět významu slova nevyžaduje úsilí, děje se ve mně samo. To je obzvlášť patrné v situaci, když rozumět nechci, když na mě řečené či napsané útočí a já se před ním nedokáži uzavřít. V tomto smyslu nerozumím já, nýbrž já se nachází v situaci, v níž rozumění samo probíhá nebo již proběhlo.

3. Pohyb a vnímání jako výraz

Podobně jako je každá promluva pohybem, je i každý pohyb vyjádřením. V tom smyslu je každý pohyb gestem a nese v sobě význam stejným způsobem jako výraz. Chování je analogické mluvě, vyjadřujeme jím sebe a náš svět. Na konci kapitoly o motorice Merleau-Ponty píše:

„Tělo je ve výsostné míře výrazovým prostorem. [...] Naše tělo je původem všech ostatních výrazových prostorů, je samotným pohybem vyjadřování, je tím, co do vnějšku rozvrhuje významy tím, že jim dává nějaké místo, je tím, díky čemu se významy jnou existovat jako věci pod našima rukama, před našima očima.“²⁵⁶

Každým chováním kolem sebe rozmisťujeme významy podobně, jako když promlouváme. Tyto významy existují tak jako významy jazykové pouze uvnitř smyslově vnímatelných výrazů. Díky vyjadřujícímu se tělu je význam ztělesněn.

²⁵⁵ PhP, 249.

²⁵⁶ PhP, 171.

Merleau-Ponty dokonce explicitně přičítá výrazu a mluvě výsadní postavení v analýze tělesného rozvrhování světa:

„Rozbor promluvy a výrazu nám [...] umožňuje spatřit záhadnou povahu našeho těla, a umožňuje nám to *mnohem lépe* než naše postřehy o tělesné prostorovosti a jednotě těla. [...] Vlastní tělo [...] samo od sebe plodí ‚smysl‘, který mu nepřichází odnikud, vidíme, že jej rozvrhuje do svého materiálního okolí a sděluje dalším vtěleným subjektům.“²⁵⁷

Proč umožňuje rozbor mluvy spatřit povahu těla lépe než rozbor motoriky? Protože teorie mluvy zachycuje rozdíl mezi tvůrčím a běžným vyjadřováním zvláštními pojmy. Oproti tomu rozdílu mezi novým a opakovaným vzorcem pohybu či rozdílu mezi vjemem něčeho nového a vjemem každodenním nevěnuje Merleau-Ponty takovou pozornost. Přitom i zde bychom mohli analogicky k mluvě hovořit o pohybu pohybujícím se a pohybovaném a vnímání vnímajícím a vnímaném. Ve *Fenomenologii vnímání* však existuje jedno místo, na kterém její autor původní a odvozené vnímání explicitně rozlišuje:

„[...] vnímání je *původní* poznání. Existuje empirické či druhotné vnímání, které neustále vykonáváme a jež nám zastírá tento zásadní fenomén, neboť je naplněno dřívějšími poznatky a odehrává se takříkajíc na povrchu bytí. Když v rychlosti pohlížím na předměty ve svém okolí, abych se mezi nimi zorientoval, tak tak že uchopím okamžitý vzhled světa. Rozpoznám tady dveře, tam okno a tam zase stůl, což jsou pouze opěrné body [supports] a poukazy [guides], které vedou praktické zaměření, jež míří někam jinam. Jsou mi tedy dány pouze jako významy. Když však pohlížím na předmět a mám starost jediné o to, abych viděl, jak existuje a rozvíjí přede mnou své bohatství, pak přestává být odkazem [allusion] na obecný typ a já si povšimnu, že každý vjem – a nikoli jen vjem podívané, již odkrývám poprvé – sám ze sebe znovu zahajuje zrod rozumu a má v sobě něco z geniálního vynálezu. Mám-li rozpoznat strom jako strom, je třeba, aby – někde pod tímto naučeným významem – okamžité uspořádání smyslové podívané znovu, jako v první den stvoření rostlinného světa, začalo vykreslovat individuální myšlenku tohoto stromu. Takový by byl přirozený úsudek, který ještě nemůže znát své důvody, neboť je vytváří.“²⁵⁸

²⁵⁷ PhP, 230; kurzíva J. P.

²⁵⁸ PhP, 54. Na jiném místě Merleau-Ponty konstatuje, že se reorganizace našich schopností, když vnímáme něco nového nebo se učíme nový pohyb, projevuje jako „nedostatek“. Jak jsme viděli (§15), tímto výrazem vymezil také ticho, z něhož se rodí nová promluva. „Někdy se utvoří nový svazek významů: naše staré

Analogii zde spatřujeme v první řadě mezi „druhotným vnímáním“, které vedeno praktickým zájmem rozčleňuje letmo spatřený svět do již hotových významů, a mluvou, kterou se mluví. Dále se však srovnání s řečí komplikuje. Původní vnímání je vymezeno tím, že v něm vnímaná věc vzniká ze smyslového uspořádání. Oproti tomu původní mluvu Merleau-Ponty definoval tím, že vyjadřuje nějaký význam poprvé. To jsou ale dvě různá kritéria, protože jak tvrdí právě citované místo, rozpoznání věci se může zrodit ze smyslových dat, i když se o první vjem této věci nejedná. Ovšem pod definici promlouvající mluvy vyslovování opakovaných myšlenek nespadá, neboť jím nevzniká nic nového.

Znamená to, že analogie mezi vnímáním a mluvou selhává? Domníváme se, že analogie zde existuje a spočívá v protikladu mezi intencionalitou, v níž se rodí myšlenka z uspořádání látky samé, a uplatněním již hotové myšlenky na toto uspořádání. Nicméně je pravda, že právě citovaný úryvek nabízí širší definici, než jakou jsme našli v kapitole o mluvě. Kritériem dělení promluv na původní a odvozené by podle tohoto vymezení byl vztah mezi smyslovým uspořádáním a významem, nikoli rozdíl mezi stvořením a opakováním. Nicméně je třeba dodat, že v první formulaci se myšlenka vždy rodí z uspořádání slov, takže promluva, kterou vzniká myšlenka nová, je případem a nejnázornějším příkladem původní mluvy v širším významu.

Tato nejasnost kritéria, podle kterého dělí Merleau-Ponty mluvu na původní a odvozenou, odráží jeho dvojaké navázání na Husserlovu filosofii. Na jedné straně přebírá Merleau-Ponty projekt transcendentální estetiky a snaží se vnímání popsat jako vrstvu zkušenosti, z níž se rodí, neboli v níž je fundováno explicitní poznání. Na druhé straně je již ovlivněn Husserlovou filosofií dějin, podle níž se věda rodí na půdě přirozeného světa, neboli je v něm založena. Pro Merleau-Pontyho pojmy přirozený svět a vnímání splývají – „svět je to, co vnímáme“.²⁵⁹ A stejně tak pojmy založení („Stiftung“) a fundace („Fundierung“) používá synonymně.²⁶⁰ Ve *Fenomenologii vnímání* rozvíjí perspektivu genetické fenomenologie, která vysvětluje vznik a proměny smyslu v čase, nikoli jen v okamžiku, jak to činí fenomenologie statická. Nicméně tento časový rozměr analýz se v drtivé

pohyby se začlenění do nové hybné entity, první data zraku se zapojí do nové smyslové entity, naše přirozené schopnosti se náhle spojí s bohatším významem, který byl v našem perceptivním či praktickém poli zatím jen naznačen, který se v naší zkušenosti ohlašoval jen určitým nedostatkem a jehož nástup náhle reorganizuje náš rovnovážný stav a vyplní naše slepé očekávání.“ (PhP, 179)

²⁵⁹ PhP, XI.

²⁶⁰ PhP, 148 pozn.

většině případů týká osobního času, typicky průběhu nějaké patologie, na níž fungování intencionality objasňuje. Pouze v analýzách řeči a s řečí spojeného tématu vzniku idejí se Merleau-Ponty podstatněji dotkne také problému dějin. Podle těchto dvou různých přístupů můžeme různě vymezit, co vlastně ve *Fenomenologii vnímání* znamená původní zkušenost: Buďto se jedná o založení, kterým v dějinách vzniká nová myšlenka, jež nadále existuje jako sediment, anebo se jedná fundaci, kterou v každém okamžiku vzniká myšlenka na základě aktuální smyslové konfigurace. Merleau-Pontyho přístup k teorii mluvy kolísá mezi těmito dvěma pozicemi. Pojem založení je vodítkem vymezení promlouvající mluvy, nicméně jak jsme právě viděli, i promlouvající mluvu bychom mohli vymezit pojmem fundace. A naopak, pojem fundace je vodítkem Merleau-Pontyho teze, že mluva je gestem, nicméně i zde bychom mohli gesta, stejně jako ostatní pohyby a vjemy, zkoumat z hlediska založení a sedimentace. I když se analýzou řeči pootevřely ve *Fenomenologii vnímání* dveře zkoumání dějin, celkový záměr této knihy, který spatřujeme v tezi, že poznání se rodí z vnímání, je nedějinný.

Zkoumejme však další analogie mezi výrazem a vnímáním.

Merleau-Ponty se neomezuje na tvrzení, že motorika a vnímání jsou výrazem subjektivního rozvrhování významů do světa neboli že „tělo vyjadřuje celkovou existenci“.²⁶¹ Nadto také tvrdí, že to, co je naším tělesným rozvrhováním vyjadřováno, není ani tolik subjekt jako spíše svět sám: „Mé vnímání [...] vyjadřuje danou situaci [...] Osobní výkony naopak situaci vytvářejí [...]“²⁶² Jelikož vnímání funguje nezávisle na rozhodnutí, to, co vnímám, i má bezprostřední tělesná reakce na vjem vyjadřují také konkrétní situaci, v níž se nacházím. Tělo se tak stává symbolem světa.²⁶³

A v souladu s tím Merleau-Ponty přičítá určitý výraz nejenom našemu tělu, ale také věcem samým: „Náš pohled, který je poučen zkušeností s vlastním tělem, nalezne ve všech ostatních ‚předmětech‘ zázrak výrazu.“²⁶⁴ Když zkoumáme věc pohledem, sama se vyjadřuje:

²⁶¹ PhP, 193.

²⁶² PhP, 249.

²⁶³ PhP, 274.

²⁶⁴ PhP, 230.

„Průběh smyslových dat před naším pohledem či pod našima rukama je jako řeč, která informuje sama sebe, v níž význam vyvstává přímo ze struktury znaků, a proto lze doslova říci, že naše smysly se dotazují věcí, a ty jim odpovídají.“²⁶⁵

„Věc uskutečňuje ještě dříve než druhý člověk tento zázrak výrazu: vnitřek, který se odhaluje navenek, význam, který sestupuje do světa, jme se v něm existovat, a jemuž můžeme plně porozumět jen tak, že jej pohledem vyhledáme na jeho místě.“²⁶⁶

Analogie mezi mluvou a vyjadřováním věcí spočívá ve dvou společných znacích: 1. Věc je závislá na pohledu, tj. na někom, kdo dokáže tok smyslových dat vyložit jako vlastnost věci a umístit je tak do již konstituovaného světa, podobně jako je proud slov závislý na někom, kdo rozezná tyto zvuky jako výrazy obdařené významem a určí jejich místo ve větě. 2. Stejně jako v řeči vyvstává i ve vnímání věci význam ze struktury znaků, což odpovídá tomu, že věc není než souvislost odkazování jejích aspektů mezi sebou.

§ 17 Fungující intencionalita

Tyto analogie nám pomohly upřesnit aspekty teorie mluvy, zároveň se v nich rýsuje cesta k uchopení jednotného základu zkušenosti, který se stejným dílem nachází v tělesném pohybu, vnímání i vyjadřování. Pro pojmenování tohoto základu využívá Merleau-Ponty Husserlův pojem „fungující intencionalita“, kterou vymezuje jako „přirozenou a předpredikativní jednotu světa a našeho života“²⁶⁷ a kterou ztotožňuje s intencionalitou tělesnou. Naším úkolem je nyní popsat tuto jednotu subjektu a světa.

1. Smysl a smyslovost

Jaká významová vrstva se konstituuje tělem? Merleau-Ponty rozlišuje mezi dvěma způsoby, jakými se zaměřujeme na smysl, ať už se jedná o smysl situace, rozeznání věci či její kvality nebo smysl slov. Smysl je buďto celkem, který slova či vjemy načrtávají, anebo je smysl pojmem či kategorií, pod kterou slova či věci spadají. Tento rozdíl se však nekryje s rozdílem teorie a praxe, ba ani s rozdílem teorie a vnímání. Merleau-Ponty tvrdí: „Kategorie sjednocuje členy a vkládá do nich význam, který je jim vnější.“²⁶⁸ Jak jsme však viděli výše (§16.3), na této úrovni se pohybuje také praktické obstarávání, které se nezajímá o vznik významu, ale jen o vhodnost věcí k předem danému účelu. Výrazem

²⁶⁵ PhP, 368n.

²⁶⁶ PhP, 369.

²⁶⁷ PhP, XIII.

²⁶⁸ PhP, 149.

„pojem“ či „kategorie“ zde tedy označujeme i obecninu danou praktickým rozvrhem. Kritériem rozlišování pojmů je v první řadě skutečnost, že v dané situaci nemění svůj obsah vůči smyslovosti, což mimo jiné obnáší také to, že se na pojem dokážeme zaměřit přímo a učinit jej předmětem představy. Rozdíl mezi tělesným a pojmovým smyslem spočívá tedy v tom, že první vyrůstá ze smyslové konfigurace samé a načrtává se v ní jako určitý styl myšlení či chování, který si zachovává kus své neurčitosti, zatímco v druhém případě je smyslovost jen příležitostí ke spatření nebo aplikaci již hotového významu, který sice vytváří s dalšími významy jasné a zcela určité vztahy, ale neříká nic o svém vzniku. Podle Merleau-Pontyho se jakýkoli nový význam, včetně teoretických pojmů a praktických rozvrhů, nejprve načrtává ve své smyslové konfiguraci, z níž jej následně přejímáme a naším chováním, pohyby, pocity či řečí rozvádíme. Rozdíl tedy nespočívá v předmětech (věc, pojem, účel), nýbrž ve způsobu zacházení s předměty vzhledem k jejich smyslovosti. Poznávat, jednat i vnímat lze oběma způsoby.

Tělo v přechodu ze smyslové konfigurace k jednotnému významu zastává klíčovou funkci: je tou částí subjektu, která jako první komunikuje se smyslovostí, a která se tudíž jako první zapojuje do tvorby smyslu. Celou dichotomií tedy prochází ještě další dělení, a sice na tvorbu smyslu bezprostřední a zprostředkovanou. Tělo podle Merleau-Pontyho naší situaci ve světě bezprostředně odráží, je naší první reakcí, která mnohdy zůstává nepoznaná a nechtěná. Je zaujetím bezprostředního postoje, a tudíž výrazem jak nás, tak i situace, v níž jsme. Oproti tomu se pojmové poznání, ale také jednání řadí na stranu zprostředkované, aktové konstituce, protože potřebují základ, který poznání může podřadit pod pojmy a který vůle rozvrhuje vůči cíli jednání.

Jak se k sobě tedy obě „úrovně“ konstituce vztahují? Vjem je základem pojmu a postoj či styl chování základem jednání. Svět, ve kterém žijeme, se tedy skládá jednak z podnětů, na které reagujeme tělesně, jednak z předmětů, na které se zaměřuje poznání a jednání. Oba způsoby tvorby smyslu jsou tělesné, ovšem v jednom ze dvou různých významů: buďto proto, že smysl sám vzniká bezprostřední reakcí těla, nebo proto, že je na takových reakcích závislý.²⁶⁹ Normální vnímání, vyjadřování či chování se ale nezastavuje na první úrovni tělesné konstituce, nýbrž ji překračuje k obsahově určitějšímu významu.²⁷⁰

²⁶⁹ Explicitně to Merleau-Ponty tvrdí zde: „Vědecká tematizace a objektivní myšlení [...] nemohou nalézt jedinou tělesnou funkci, která by byla naprosto nezávislá na strukturách existence, a v opačném smyslu nenajdou jediný ‚duchovní‘ úkon, který by nespočíval na tělesném podloží.“ (PhP, 493)

²⁷⁰ Nejzřetelněji to Merleau-Ponty vyjadřuje zde: „[...] smyslové funkce mi samy od sebe neumožňují, abych byl ke světu: když se pohroužím do svého těla, mé oči mi nabízejí pouze smysly vnímatelný vnější

Fungující intencionalita se proměňuje na aktovou. Jsme sice nejprve zasaženi hrubými črtami situace, které vymezují celkový styl našeho chování tím, že do nás umisťují svůj „tělesný ekvivalent“.²⁷¹ Ovšem plný význam situace se konstituuje až s aktivním rozvržením jejích předmětů vůči osobním záměrům, v nichž je jejich tělesný náčrt zachován a překročen zároveň.

Tyto dvě úrovně smyslu se přitom nekryjí s rozdělením na přírodu a kulturu. Tělo jistě má „svůj svět“,²⁷² ale nereaguje pouze na barvy a zvuky, nýbrž také na slova, artefakty i komplexní společenské situace. Je mu přístupné všechno mé vědění, opačně to však neplatí. První náčrt smyslu se tvoří často bez mého vědomí, nezávisle na mém svolení a na základě preformovaných dispozic, o jejichž fungování nepotřebuji nic vědět.

2. Implicitní a explicitní smysl

Tělesnou intencionalitou se tedy konstituuje smysl ze smyslovosti. Na co je však zaměřena a jakou má formu?

„Počitek je intencionální proto, že v tom, co pociťuji smysly, nalézám návrh určitého rytmu existence [...] a proto, že když tomuto návrhu vyhovuji a vklouznu do formy existování, jež mi je tímto navrhována, vztahuji se k nějakému vnějšímu jsoucnu, až už proto, abych se mu otevřel, či se před ním uzavřel. [...] kvality kolem sebe vyzařují určitý způsob existování [...] pociťující subjekt je neklade jako předměty, nýbrž s nimi sympatizuje, činí je svými a nachází v nich svůj chvilkový zákon.“²⁷³

Vytváření stylu chování je tedy odpovědí na návrh světa či přebíráním návrhu světa. Subjekt tělesně sympatizuje se svým prostředím, aniž by se na ně výslovně zaměřoval. Smyslové vnímání na úrovni pociťování pak vypadá takto: Byl zde podnět prostředí, na který je tělo citlivé a na který odpovídá. Tato odpověď se vyznačuje jednak určitým stylem, je hrubým náčrtem chování, jednak vypovídá také o věci, která ji vyvolala. Tělesná reakce je prvním nárysem mojí reakce celkové, stejně jako prvním nárysem vlastností vnímané věci. Zatímco návrh přichází z prostředí, vůči němuž je tělo citlivé, tělo, jež se s prostředím synchronizuje, upřesňuje svou reakcí, jaké toto prostředí je, a

věcí a druhých lidí, přičemž věci samy jsou jakoby neskutečné [...] Tělesná existence, která skrze mne tryská, aniž bych se toho účastnil, je pouze náčrtem opravdové přítomnosti vůči světu, ale zakládá přinejmenším její možnost, ustavuje naše první pouto se světem.“ (PhP, 193)

²⁷¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oko a duch a jiné eseje*. Přel. O. Kuba, Praha: Obelisk, 1971 [=OD], 11.

²⁷² PhP, 161.

²⁷³ PhP, 247.

udílí mu tak jisté obecné rysy, ale ještě z něj nevyčleňuje věci. Následně může navázat další vrstva konstituce smyslu, např. přivrácení pohledu či zaměření pozornosti, které promění původní podnět na smyslovou kvalitu, „usadí“ tuto kvalitu do věci a věc na její místo ve světě.

Proces, který začíná sympatií těla s prostředím a končí pohledem upřeným na věc, je přechodem k vyššímu stupni určitosti. Prvotní tělesná reakce se vůči věci, kterou nachází můj pohled, jeví jako neurčitá. Ale ještě předtím, než věc vidíme, už se ohlašuje změnou našeho tělesného postoje.²⁷⁴ Např. zelená barva navozuje klid, ale náš klid toho pramálo vypovídá o zelené věci nebo našich záměrech s ní. Přesto již tato prvotní reakce sama nějakou určitost obsahuje, neboť různé způsoby synchronizace těla s prostředím vyvolávají různé reakce. Na rozdíl od jasného záměru, který věci rozděluje na vhodné a nevhodné, se zde setkáváme s pojmově nevymezenou obecností chování. A stejně tak lze charakterizovat podnět, na který tělo reaguje – vůči konstituované věci se jeví jako neurčitý, přesto jej naše reakce slepě rozpoznává a vymezuje. Je to např. jakýsi barevný flek, který mé tělo stahuje dovnitř. Podívám se a vidím zelený kruh.

Lze se však ptát ještě dále a nesrovnávat pouze korelaci pohledu s věcí nebo pocíťování s prostředím. Jaké bylo prostředí takřikajíc v prvním okamžiku tělesné synchronizace? Merleau-Ponty praví: „Smysly vnímatelné je bez mého pátravého pohledu či zkoumající ruky a předtím, než se s ním mé tělo synchronizuje, jen neurčitým popudem.“²⁷⁵ Stejně jako výše ani zde se však nejedná o neurčitost absolutní, do níž by bylo třeba všechen řád zavádět zvnějšku, nýbrž o neurčitost v porovnání s na ni navazujícím procesem konstituce. Možnost, že pohled nalezne věci nebo že chování zareaguje na barvu, je vposled založena v prostředí samém. Svět obsahuje implicitní řád, který se projevuje a činí explicitním nejprve naší tělesnou reakcí a poté v podobě explicitního uspořádání předmětů a jejich kvalit. Jedná se o „určitý celek, který je již obtěžkán dále nepřevoditelným smyslem“.²⁷⁶

²⁷⁴ PhP, 244.

²⁷⁵ PhP, 248.

²⁷⁶ PhP, 29.

3. Splétání světa a subjektu

Tělo odpovídá na návrh prostředí a tím, jak jej přebírá, přivádí svět k většímu rozčlenění a k větší určitosti. Zaměříme se nyní na jednotlivé aspekty tohoto přechodu a popíšeme tělesnou intencionalitu ze subjektivní a objektivní strany.

Věci a významy nejsou ve světě dány hotové, nýbrž se tvoří v závislosti na intencionalitě: „[...] normální vnímání [je třeba] chápat jako proces integrace, v němž je text vnějšího světa nikoli zkopírován, nýbrž konstituován.“²⁷⁷ „Vnímání je právě takový akt, jenž zároveň, spolu s konstelací dat, vytváří i smysl, který je spojuje – jenž nejen odkrývá smysl, který *data mají*, nýbrž teprve *působí, že nějaký smysl mají*.“²⁷⁸ Smysl vnímané věci tedy nepřijímáme, nýbrž jej konstituujeme, čímž konfigurace smyslových „dat“ smysl získává. Jinými slovy, smysl vzniká ve vnímání či jiné zkušenosti a mimo ni neexistuje.

Tato konstituce, vytváření smyslu, je však „re-konstitucí“:²⁷⁹ „[...] každé vnímání [je] komunikace [...], v níž my sami přejímáme [reprise] či završujeme [achèvement] cizí intenci.“²⁸⁰ „Smyslovou konfiguraci předmětu či gesta neuchopujeme v nevyslovitelném splývání, nýbrž jí ‚rozumíme‘ ve svébytném osvojení [...]“²⁸¹ Konstituce smyslu věci se řídí její smyslovou konfigurací. Vytváření smyslu je rozvíjením uspořádání, které si takto osvojujeme. Intencionalita tedy jednak uchopuje konfiguraci jako určitý smysl, jednak v konfiguraci naznačený smysl dotváří a dokončuje.

Smyslová konfigurace ovšem není uspořádáním, které by takříkajíc čekalo, až si jí subjekt všimne. Sama dává podnět k tomu, aby ji převzal. Je výzvou, které jsme ze strany světa vystaveni a která si žádá odpověď: „Vidění nějakého předmětu tkví buď v tom, že jej máme na okraji zorného pole a můžeme se na něj zaměřit, nebo že skutečně odpovídáme na tuto výzvu a zaměřujeme naň pohled.“²⁸² „[...] smyslově pociťovat znamená vydat se jevu [...]“²⁸³ Intencionalita tedy uděluje určitý smysl konfiguraci světa, která ji k tomuto udělování smyslu vybízí. Je aktivní a pasivní zároveň.

²⁷⁷ PhP, 16.

²⁷⁸ PhP, 46.

²⁷⁹ Pojem „rekonstituce“ se nachází např. zde: „Věc tedy ve vnímání není skutečně *dána*, nýbrž je něčím, co vnitřně sami přejímáme, co rekonstituujeme [...]“ (PhP, 377)

²⁸⁰ PhP, 370.

²⁸¹ PhP, 70.

²⁸² PhP, 81.

²⁸³ PhP, 43.

Pojem „rekonstituce“ je upřesněním způsobu, jakým se intencionalita vztahuje k předmětu ve světě: smysl mu uděluje výlučně ona, ovšem ve svém výkonu navazuje na předchůdnou smyslovou konfiguraci vnímaného pole, která se jí nabízí. Merleau-Ponty ale tento vztah také otáčí a netvrdí pouze, že podnět k intencionálnímu uchopení vychází z konfigurace, ale také že intencionalita dává podnět k tomu, jak se má konfigurace smyslového pole zorganizovat:

„Pro normální osobu předmět ‚promlouvá‘ a něco znamená, uspořádání barev rovnou ‚chce něco říci‘ [...] u normální osoby [se] intence subjektu bezprostředně odrážejí v perceptivním poli, polarizují je, zanechávají v něm svůj monogram anebo způsobí, že se v něm bez jakéhokoli úsilí vzedme vlna významů.“²⁸⁴

Konfigurace smyslového pole tedy už odráží intence subjektu. To je zřetelné v praktických zkušenostech, když je můj pohled přitahován nástrojem, který právě potřebuji. Kladivo doslova vystupuje z pole všech vnímaných předmětů a hlásí se o slovo. Opačným případem by bylo třeba vytěsnění předmětu, který by subjektu připomněl traumatický zážitek. Totéž ale platí i pro prostorovou konfiguraci věcí mimo kontext jednání. Předtím než přivrátím pohled k určitému výjevu, nacházejí se věci vedle sebe jen neurčitě a na okraji zorného pole splývají. Na jejich vlastním místě je nachází až pohled, což obnáší, že před příklonem pohledu byly nanejvýš připraveny nechat se najít a vstoupit do prostorového vztahu k jiným věcem, ale až teprve pohled jim jejich místo přidělil tím, že je spatřil všechny naráz a právě tam, kde jsou.

Subjekt tudíž vnímá subjektivní svět, pole, které se mu již přizpůsobilo, a až na toto anonymní přizpůsobení, které se děje bez rozhodnutí a úsilí, navazuje záměrné přizpůsobování světa kulturou. Předtím než se subjekt zapíše do světa svými činy, zapisuje se do něj svými smysly.

Komunikace mezi smyslovou konfigurací a intencionalitou je tudíž oboustranná. Subjekt odpovídá na podněty prostředí a prostředí odpovídá na otázky subjektu, tedy reaguje na jeho podněty. „Subjekt vede dialog s objektem, subjekt přejímá smysl, který je rozptýlen v předmětu, objekt přejímá intence subjektu – právě v tom spočívá fyziognomické vnímání.“²⁸⁵ Nacházíme zde případ vzájemného přesahování subjektu a objektu, pro který

²⁸⁴ PhP, 153.

²⁸⁵ PhP, 154.

později Merleau-Ponty užije výraz „chiasmus“.²⁸⁶ Vnímaný svět přijímá naše intence a naše intence přijímají vnímaný svět. Tato bezprostřední synchronizace subjektu se světem a světa se subjektem tvoří základ tělesné intencionality.

Strukturu vzájemného přesahování vystihuje následující pasáž:

„[...] to, co vzápětí budu smyslově vnímat, staví mé tělo před svého druhu nejasný problém. Je třeba, abych našel postoj, který vnímanému teprve poskytne prostředek, aby se blíže určilo a stalo něčím modrým, je třeba, abych našel odpověď na špatně formulovanou otázku. A přece tak činím jen díky tomu, že jsem jím byl podnícen. [...] Smysly vnímatelné mi vrací to, co jsem mu půjčil, avšak já jsem to obdržel od něj.“²⁸⁷

Synchronizace subjektu s prostředím je přechod mezi dvěma způsoby, jakými se subjektu něco ve světě dává. Tělo reaguje na podnět prostředí tím, že zaujímá postoj, který učiní implicitní smysl věci explicitním. „Neurčitý popud“ se stává „něčím modrým“. Modrá věc, která stojí na konci tohoto procesu, vzniká součinností prvotního podnětu a tělesné synchronizace s ním. Jedná se o svého druhu výměnu, protože subjekt *dostává* podnět, aby *poskytl* prostředek k další explikaci věci. Nicméně nelze říci, že „jedna strana dává smysl druhé“,²⁸⁸ protože synchronizací subjekt reaguje na podnět, který již určitý, byť implicitní smysl nese, i když tento smysl ještě není hotový a musí takřikajíc projít subjektem, aby se stal sám sebou. Tělo, citlivé vůči podnětům prostředí, se tak samo stává prostředím rozvinutí smyslu těchto podnětů tím, jak se s nimi pomocí pohybů, pocitů a chování synchronizuje.

Tělo a prostředí spolu tvoří jeden systém. Přiléhají k sobě tak těsně, že se změna v jednom ihned promítá do druhého. Pohyb těla mění konfiguraci viděného a změna konfigurace vyvolává pohyb. Prostředí hýbe tělem, proto je tělo jeho součástí, a tělo hýbe prostředím, proto je prostředí součástí těla. Vzájemně do sebe zasahují. Jistě v tomto systému můžeme vždy rozlišit subjektivní a objektivní stranu a trvat na tom, že svět nezasahuje do subjektu stejným způsobem jako subjekt do světa, neboť svět obsahuje nanejvýš

²⁸⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Přel. M. Petříček, Praha: OIKOYMENH, 2004 [=VN], 133.

²⁸⁷ PhP, 248. Podobně také PhP, 367: „Povrch, který záhy rozpoznám jakožto povrch stolu, mne již nyní, když jej vágně pozoruji, vyzývá k tomu, abych se na něj soustředil, a dovolává se takových pohybů zaměření pohledu, které mu dají jeho ‚opravdový‘ vzhled.“ Stejně schéma nacházíme také v analýze pozornosti, PhP, 39: „Předmět uvádí pozornost do pohybu; a současně s tím je znovu uchopován a každým okamžikem znovu kladen do závislosti na ní. Podněcuje ‚událost poznávání‘, která jej promění, právě a jen svým zatím ještě dvojnásobným smyslem, který jí nabízí, aby jej blíže určila [...]“

²⁸⁸ PhP, 248.

zárodek budoucího smyslu, ale žádnou intencionalitu. Nicméně v procesu rozvíjení implicitního smyslu do smyslu explicitního nelze rozlišit, čím přesně která strana k výslednému smyslu přispěla. Barvy, tvary, slova, významy, vše je společným dílem světa a subjektu a nelze říci, „co z barvy“ či „co z významu“ přidal subjekt svým aktem rozumění a co již bylo součástí původního podnětu. V tomto smyslu se i samotná intencionalita, kterou definujeme subjekt, ať už tělesný či duchovní, stává dílem světa.

4. Sebevědomí subjektu a sebevztah světa

Již ve *Fenomenologii vnímání* popisuje Merleau-Ponty tělesnou intencionalitu, kterou vzniká první vrstva smyslu, jako splétání těla a prostředí. Tato perspektiva se pak odráží ve vymezení pojmů „subjekt“ a „svět“.

Svět je „kolébkou významů“ či „půdou myšlení“,²⁸⁹ což obnáší dvojí: 1. Existuje pouze pro někoho, kdo dokáže významům rozumět. Jinak řečeno, je subjektivní. 2. Vydává svůj význam pouze subjektu, který „je v něm situován a [...] přijímá jeho směr.“²⁹⁰ Svět má implicitní smysl – směřování, které je v něm naznačeno a které takřkajíc čeká na někoho, kdo jej přijme a rozvine. Tělesný subjekt pak Merleau-Ponty vymezuje dvěma rysy: 1. Subjekt si je netematicky vědom čili bere v potaz vlastní podíl na vytváření smyslu. Intencionalita je průběžně netematicky uvědomována, řečeno klasicky, je sebevědomím. 2. Toto sebevědomí se realizuje formou rozvíjení či osvojování smyslu, který je ve světě naznačen. Nejedná se tudíž o bezprostřední sebevědomí, nýbrž o sebe-nacházení ve světě, neboť „vědomí o svém těle [mám] prostřednictvím světa“.²⁹¹ Např. povědomí o pohybu těla, vůči němuž se jeví prostorové uspořádání věcí, je samo netematicky patrné ze změn uspořádání věcí samého.²⁹²

Sami sebe vnímáme ve světě. Tím, že ve světě nacházíme významy, které do něj umístily naše intence, postřehujeme mimochodem i vlastní aktivitu vytváření významů. Nevnímáme tedy své intence jako prožitky, které dávají věcem význam, nýbrž čteme či zjišťujeme vlastní intence z významu věcí. Co prožíváme, zjišťujeme ze světa, v němž žijeme, a nikoli naopak. Subjekt se odráží v uspořádání světa, ať už se jedná o korelaci

²⁸⁹ PhP, 492.

²⁹⁰ PhP, 492.

²⁹¹ PhP, 97.

²⁹² Srov. PhP, 372: „Samotné tělo, tělo v klidu je jen temnou hmotou. Jako přesné a identifikovatelné jsoucno je vnímáme tehdy, když se pohybuje směrem k nějaké věci, když se intencionálně rozvrhuje směrem k vnějšku, ovšem při těchto příležitostech je vnímáme jen koutkem oka a na pokraji vědomí, jež je centrálně zaměstnáno věcmi a světem.“

mezi tělesným pohybem a vizuálním polem nebo o korelaci mezi pohybem rozumění a kulturním světem. Stručně řečeno: „vědomí nachází samo sebe jako něco, co je ve světě vždy již při díle“.²⁹³ Svět se tak stává nutnou podmínkou i příležitostí, aby si subjekt uvědomil sám sebe.

Ovšem toto sebe-nacházení ve světě můžeme také obrátit. Jelikož je tělesná intencionalita odpovídáním na výzvu světa či rozvíjením již naznačeného smyslu, lze také uvažovat o sebevztahu světa, který se realizuje skrze subjekt. Na jedné straně subjekt nachází sám sebe v uspořádání světa, na druhé straně svět pomocí intencionality subjektu rozvíjí vlastní implicitní smysl. Tělo je synchronizované se světem do té míry, že smyslový podnět bezprostředně hýbe subjektem, umisťuje do něj svůj „tělesný ekvivalent“, který subjekt chtě nechtě přebírá a dotváří vlastním rozuměním. Subjekt se tak stává prostředím, v němž svět rozvíjí svůj smysl. Nelze říci, že si svět díky tomu sám sebe uvědomuje, nicméně lze tvrdit, že se k sobě skrze subjekt vztahuje. V této funkci se ze subjektu stává – jak zní slavný Merleau-Pontyho výraz – „záhyb“ světa.²⁹⁴

Oboustranné pronikání subjektu a světa, které nicméně v tomto procesu nesplývají v nějaké třetí substanci, vede Merleau-Pontyho k revizi karteziánského pojmu cogito. Tělesná intencionalita, která, jak jsme právě viděli, nachází sebe samu ve světě, je ve *Fenomenologii vnímání* vyložena jako základní forma vědomí a příslušné analýzy můžeme číst jako upřesnění způsobu, jakým si uvědomujeme sebe a svět během vznikání smyslu ze smyslovosti.

§ 18 Tělesné sebevědomí

Kapitola Cogito přináší zisk především v otázce bližšího určení sebevědomí, jež přísluší tělesné intencionalitě. Merleau-Ponty zde ukazuje, že vědomí, které máme o vlastní zkušenosti, je vždy otevřeno možnosti omylu. Vždy se můžeme mýlit v tom, co prožíváme, bez ohledu na to, zda se naše prožívání týká viděné věci, pocitu nebo vědecké myšlenky. Merleau-Ponty však zároveň tvrdí, že veškerou zkušenost doprovází jistota o ní samé. I když se o své zkušenosti můžeme mýlit, neznamená to, že by jistota, s níž ji prožíváme, byla naprostou iluzí. Jak může náš autor zastávat tyto dva na první pohled protikladné názory?

²⁹³ PhP, 494.

²⁹⁴ PhP, 249.

1. Neadekvátnost

Merleau-Ponty charakterizuje vědomí pojmem transcendence: „Akty Já jsou takové povahy, že přesahují samy sebe, a proto neexistuje intimní oblast vědomí. Vědomí je beze zbytku transcendencí [...]”²⁹⁵ Být si něčeho vědom znamená opouštět sebe ve prospěch toho, co si uvědomuji. Když tělo reaguje pohybem na smyslovou konfiguraci, je u této konfigurace samé, když si něco fantazijně představujeme, přenášíme se k tomuto fantazijnímu obrazu. Vědomí se překračuje, je pohybem ze sebe ven k intencionálnímu předmětu.

Vztah vědomí ke svému předmětu zahrnuje vztah vědomí k sobě samému. Tím, že se vědomí zaměřuje na něco ve světě, uvědomuje si i toto zaměřování samo a stává se sebevědomím: „Vědomí, že vidím, je samotným výkonem vidění. O tom, že vidím, se ujišťuji tím, že vidím toto a tamto [...]”²⁹⁶ Merleau-Pontyho myšlenka je zde podobná, jako když jsme výše (§14.5) našli intenci uvnitř promluvy samé, a nikoli jako *doprovodný* akt vědomí, který by se musel k pohybu těla přidávat, aby se ze zvuků stala smysluplná slova. Stejně tak sebevědomí, např. „vědomí, že vidím“, náleží vědomí samému, zde „výkonu vidění“. To, že vidím, poznávám z věci, kterou vidím, a sice ze způsobu, jakým ji vidím. Nemohu to však poznávat přímo, nýbrž vždy jen oklikou přes viděnou věc. Vztah k sobě samému je součástí transcendence subjektu do světa. „Vidění dosahuje samo na sebe, dostihuje se ve viděné věci.”²⁹⁷ Ovšem jedná se o součást nutnou, která vědomí definuje, neboť „[...] je pro ně podstatné, že se uchopuje, a kdyby to nedělalo, nebylo by viděním něčeho.”²⁹⁸

Z těchto premis vyvozuje Merleau-Ponty závěr, že vědomí se jeví samo sobě se stejnou mírou jistoty, s jakou se jeví předměty vědomí. Vnitřní vnímání tedy není vyloučeno, nýbrž nutně vnější vnímání doprovází. Nemá však přednostní poznávací status: „Veškeré vnitřní vnímání je neadekvátní proto, že já nejsem předmětem, který by bylo možné vnímat, tedy proto, že vytvářím svou realitu a k sobě samému se dostávám až v aktu.”²⁹⁹ Transcendence vědomí k věcem, „bytí ke světu“, se tak stává „unikáním sobě”.³⁰⁰ Ačkoli

²⁹⁵ PhP, 431.

²⁹⁶ PhP, 432. Podobně také PhP, 453: „Jediný způsob, jak myslet myšlení, tkví v tom, že něco myslíme, a pro myšlení je tedy podstatné, že za svůj předmět nebere samo sebe.”

²⁹⁷ PhP, 432. Totéž také PhP, 439: „Sebe sama poznávám právě ve svém vztahu k ‚věcem‘. Vnitřní vnímání přichází až následně.”

²⁹⁸ PhP, 432.

²⁹⁹ PhP, 438.

³⁰⁰ PhP, 432. Viz také PhP, 467: „Sebe sama se dotýkám jen tak, že sobě unikám.”

je vnější vnímání doprovázeno vnímáním vnitřním, ačkoli jsem neustále sám se sebou v kontaktu, nejsem si o nic více jist tím, jaká je má zkušenost, nežli tím, na co se tato zkušenost zaměřuje.³⁰¹

Viděli jsme (§1), že Husserl definuje neadekvátní evidenci dvěma rysy: dává se v ní věc sama, nikoli v zastoupení, ovšem vědomí míní víc, než kolik se aktuálně dává. Jinak řečeno, věc je přítomná včetně nevyplněného horizontu, který k ní patří. Merleau-Ponty tuto definici přejímá a uplatňuje na pojem sebevědomí: „O vnitřním vnímání lze říci totéž, co jsme řekli o vnímání vnějším: že v sobě zahrnuje nekonečno, že je nikdy nezavršenou syntézou, která se navzdory své nezavršenosti stvrzuje.“³⁰² Upřesněme nejprve, co tato charakteristika znamená pro vnější vnímání, a poté můžeme vyvodit důsledky pro vnímání vnitřní.

Nekonečno je ve vnímání obsaženo v podobě horizontu. Součástí toho, co právě vnímám, je i pokračování tohoto vjemu, tedy to, co bych mohl z předmětu vnímat, když jej budu dále zkoumat nebo když jej zasadím do širšího kontextu vnímání. Tyto perspektivy se řetězí do nekonečna, přecházejí jedna v druhou, takže tím, že vnímám věc v horizontu, vnímám v každém vjemu formou horizontu nakonec celý svět. Merleau-Ponty zdůrazňuje přítomnost celého světa v každé jednotlivé zkušenosti. Nekonečno perspektiv je přítomno teď a tady, v každém jevu. I když „pouze“ jako horizont, tedy náznak, odkaz či příslib, přesto je již zde a ve své zkušenosti s těmito odkazy do nekonečna počítáme. Z pojmu nekonečného horizontu pak vyplývají zbylé dva rysy, které uvádí právě citované místo. Protože je součástí každé zkušenosti nekonečný horizont, nelze ji završit zjištěním konečného počtu určení. Svět se přesto v této nekonečnosti perspektiv neztrácí, nemizí jako něco pochybného, nýbrž stvrzuje, a to na základě průběžných oprav a upřesnění toho, co zakoušíme. Neadekvátní evidence je vždy spojena s možností omylu a otevřena jeho případné opravě: „Perceptivní ‚syntéza‘ je nutně nezavršená, může mi poskytnout něco ‚skutečného‘ jen tehdy, když se vystavuje nebezpečí omylu.“³⁰³ To, co horizont naznačuje, může být budoucí zkušeností stejně tak potvrzeno jako vyvráceno.

³⁰¹ Tento názor pak hraje ústřední roli v Merleau-Pontyho polemice s Descartem. Nelze zpochybnit existenci vnímané věci a zachovat jistotu o vnímání jako myšlence v mysli: „pokud zpochybním přítomnost věci, pak se tato pochybnost vztahuje i na vidění samo.“ (PhP, 429)

³⁰² PhP, 439.

³⁰³ PhP, 432.

Když tedy Merleau-Ponty tvrdí, že vnímání vlastního vnímání je, stejně jako vnímání věcí, zasazeno v nekonečných horizontech a prožíváno s neadekvátní evidencí, vyplývá z toho dvojí: Každý prožitek obsahuje po způsobu horizontu všechny ostatní prožitky, je jejich emblémem či náčrtem. A žádný prožitek není naprosto jistý, nýbrž každý může být budoucí zkušeností opraven.

Perspektiva sebevědomí, které se nachází ve světě, vede k odmítnutí představy, že by zkušenost doprovázelo přímé poznání toho, co prožíváme. Spíše se sami k sobě ze světa vracíme či se ve světě průběžně nacházíme. Jelikož sebevědomí není než aspektem transcendence vědomí do světa, nemůže se podle Merleau-Pontyho vyznačovat jiným typem evidence, než jaká přísluší předmětům ve světě. Vnitřní vnímání tak v tomto ohledu přestává být metaforickým výrazem. Nedává se totiž co do jistoty a omylnosti jinak než vnímání vnější.

2. Evidence

Ovšem i neadekvátní evidence, evidence otevřená omylu, je stále ještě evidencí, tedy zkušeností, která dává věc samu. Ačkoli každá zkušenost obsahuje možnost omylu a zpochybnění, přesto se život subjektu netočí v nekonečném pochybování, nýbrž v tomto omylném světě nachází svébytnou jistotu. Touto jistotou je vědomí, že se zkušeností dotýkáme věci samé, že unikání věci do horizontu, nepolapitelnost v přítomném okamžiku, není její naprostou nepřítomností, nýbrž naopak původním způsobem setkání se skutečností. Merleau-Ponty píše:

„Pokud má pochybování nějaký konec [...], pak díky tomu, že se vrhám do provizorních myšlenek a činem překonávám časové diskontinuity. Vidění tedy naráží do viděné věci, která mu předchází a která je přetrvává.“³⁰⁴

Premisou této úvahy je struktura tělesné intencionality, tak jak jsme ji představili výše. (§17.3) Subjekt přebírá smyslovou konfiguraci interpretující tělesnou reakcí, která dokončuje smysl této konfigurace do podoby vnímané věci. Merleau-Ponty nyní upřesňuje subjektivní stránku tohoto procesu výrazem „čin“, případně „akt“ či „konání“.³⁰⁵ „Aktem“ přitom nemá na mysli prožitek, který by uděloval smysl počítkové

³⁰⁴ PhP, 457.

³⁰⁵ „Není pravda, že by má vlastní existence byla svým vlastním majetkem, ani že by byla sobě samé cizí, a sice proto, že je aktem či konáním, a akt je z definice násilným přechodem od toho, co mám, k tomu, co sleduji, od toho, čím jsem, k tomu, čím mám v úmyslu být.“ (PhP, 438.) Z pochybnosti „lze uniknout a

látce, která dosud žádný smysl nemá. Interpretace, kterou subjekt smyslové konfiguraci dává, se spíše podobá činu člověka, který si není jist svou situací ani výsledkem, a přesto jedná. Subjekt je k určité interpretaci podnícen či motivován „samotnou strukturou [...] počátků“,³⁰⁶ která je ovšem vždy „dvojznačná“. ³⁰⁷ Zkušenost je tudíž přechodem od implicitního k explicitnímu smyslu. Podnětu, kterému je subjekt ze strany světa vystaven, je již vlastní určitý řád, jehož přesná podoba se ale může ukázat, až když ji subjekt rozvine. Proto si subjekt není jist tím, co přebírá, ani tím, co tvoří.

Nejistota a nejasnost o tom, s čím se vlastně setkáváme, je znakem přítomnosti věci samé, neboť ta se původně dává v procesu vznikání smyslu ze smyslovosti. Můžeme říci, že tato nejistota je rubovou stranou absence hotového významu. Ovšem společně s ní doprovází zkušenost také jistota, že když podnět pouze nepodřazujeme pod již hotový význam, nýbrž ve své odpovědi přihlížíme k jeho implicitnímu smyslu, setkáváme se s věcí samou. Nejistota ohledně toho, s čím se setkáváme, a jistota ohledně toho, že reagujeme na něco skutečného, se tudíž nevylučují.

Toto základní přesvědčení, že se svou zkušeností dotýkáme skutečnosti, i když se jakákoli jednotlivá zkušenost může ukázat jako iluze, nazývá Merleau-Ponty „perceptivní víra“. ³⁰⁸ Je to „neospravedlnitelná jistota smyslového světa“, která je, „jakkoli nezvratná, stále naprosto neprůhledná; můžeme ji žít, avšak nelze ji ani myslet, ani vyjádřit, a tím méně proměnit v tezi.“ ³⁰⁹

Merleau-Ponty však tuto jistotu neomezuje na skutečnost ve smyslu předmětů zkušenosti, nýbrž do ní zahrnuje vědomí, charakterizované jako „akty“: „Jsem si těmito akty jist proto, že je konám.“ ³¹⁰ Jakkoli se v onom „vrhání do aktů“ mohu mýlit, jakkoli mohu např. snít, když se domnívám, že bdím, nebo milovat, když se mi zdá, že nenávidím, přesto se i zde s jistotou setkávám se sebou. Setkáváme-li se se skutečností v dialogu,

dospět k ‚upřímnosti‘ jen tak, že těmito nejistotám předejdeme a se zavřenýma očima se vrhneme do ‚konání‘.“ (PhP, 438.)

³⁰⁶ PhP, 431.

³⁰⁷ PhP, 12.

³⁰⁸ PhP, 66. Ve *Fenomenologii vnímání* se objevuje také pod názvy „prvotní víra“ (PhP, 468), „původní víra“ (PhP, 371) nebo „původní víra vnímání“ (PhP, 278). Pojem pochází od Husserla (Hua IV, §104, 216), který jím ovšem vymezuje kladení existence *jednotlivého* předmětu, jež lze převést na výpověď. (Hua IV, §117, 244.)

³⁰⁹ VN, 22.

³¹⁰ PhP, 438.

musí naše odpovídání být právě tak skutečné jako podnět, na který reagujeme. I ono je součástí perceptivní víry.

Merleau-Ponty tak v jistém smyslu zachovává karteziánskou nezpochybnitelnou jistotu sebevědomí: Každou zkušenost provází vědomí o vlastních aktech, v němž jsou tyto akty přítomné jako ony samy. „Skutečně platí, co bylo řečeno, totiž že vědět znamená vědět, že vím, [...]“³¹¹ Sebevědomí intencionalitu nutně doprovází. Intencionální akt, který by nebyl zároveň uvědomován, je podle Merleau-Pontyho nemožný. Ovšem na rozdíl od Descarta neztotožňuje tuto přítomnost aktů vědomí s celou konkrétní zkušeností. Netvrdí, že by přítomnost aktů vědomí pro subjekt vystihovala způsob, jakým akty existují a jakým je poznáváme.³¹² Ve své transcendenci do světa sice subjekt není světem zcela pohlcen, o svých intencionálních aktech netematicky průběžně ví, nicméně je postřehuje původně jako vlastní tělesnou reakci na implicitně smysluplný podnět, a nikoli introspekci mysli, tj. přímým stykem aktu se sebou. Proto také může Merleau-Ponty popřít, že by sebevědomí jako „vědění na druhou zakládalo první vědění, ale právě naopak: je jím zakládáno.“³¹³ A právě proto, že je vědomí o svých aktech neseno vědomím o předmětech těchto aktů, může se v nich mýlit stejně tak, jako se může mýlit v tom, na co se tyto akty zaměřují. Skutečnost, že se subjektu nutně jeví vlastní akty vědomí, tedy nezakládá neomylnost ohledně toho, jaké tyto akty jsou. Ovšem, a to Merleau-Ponty od Descarta přebírá, zakládá jistotu kontaktu se sebou: „Vědomí není ani kladením sebe, ani nežije v neznalosti sebe sama, *není* sobě samému *skryté*, není v něm nic, co by se mu nějakým způsobem neohlašovalo, třebaže nemá zapotřebí to explicitně znát.“³¹⁴

Merleau-Ponty tedy neodmítá uvažovat o intencionalitě tělesných pohybů, chování a řeči jako o sebevědomí. Také v těchto zkušenostech se nacházíme v nezpochybnitelném kontaktu se sebou a z toho důvodu náš autor koneckonců uchovává pojem „cogito“. Co odmítá, je přiřknout tomuto sebevědomí obsah, který bychom mohli formulovat s adekvátní evidencí. Slovy našeho autora: „Absolutní styk mne se mnou samým, identita

³¹¹ PhP, 439. Podobně také PhP, 463: „Nechceme tvrdit, že prvotní Já o sobě neví. Pokud by o sobě nevědělo, bylo by skutečně věcí. Nic by nemohlo způsobit, aby se posléze stalo vědomím.“

³¹² Descartes ztotožňuje přítomnost aktů vědomí pro subjekt s těmito akty samými ve 2. meditaci: „[...] vidím teď totiž světlo, slyším praskot a cítím teplo. Je to nepravdivé, spím totiž. Avšak jistě mi připadá [videor], že vidím, slyším a ohřívám se. To nemůže být nepravdivé: právě to se u mne nazývá ‚smyslově vnímat‘, takže to takto precizně vzato není nic jiného než myslet.“ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček a T. Marvan, Praha: OIKOYMENH, 2001, 45.

³¹³ PhP, 439.

³¹⁴ PhP, 342.

bytí a jevení nemohou být kladeny, nýbrž jediné prožívány na úrovni nižší, než je jakékoli tvrzení.“³¹⁵

Domníváme se, že tato paralela ve vztahu subjektu ke světu a k němu samému nás opravňuje tvrdit, že perceptivní víra ve svět a cogito jsou pro Merleau-Pontyho dvě stránky jedné mince. Nezpochybnitelná víra ve svět má v jistém ohledu přednost, protože subjekt je cele transcendencí, „bytím ke světu“, a sebe poznává tím, že se zaměřuje mimo sebe, na předměty ve světě. Nicméně tělesné Já, které každou zkušenost nutně provází, se ukazuje společně s předměty zkušenosti jako naše odpovídání na jejich podněty. Neukazuje se tedy pouze v tom, jak se nám jeví předměty, není pouze strukturou jevení předmětů ve světě, ale samo také součástí světa.

Podle našeho výkladu našel Merleau-Ponty způsob, jak uchovat pojem cogito, tj. jistotu sebevědomí, a přitom zkušenost na sebevědomí neredukovat. Tato teorie je také dobrou odpovědí na otázku, kterou si v kapitole Cogito po ukončení hlavního výkladu klade: „[...] jak mohu být ve vztahu ke svému myšlení obecně konstituující – vždyť jinak by toto myšlení nikdo nemyslel, probíhalo by bez povšimnutí, a žádné myšlení by to tedy nebylo –, aniž bych byl konstituující vzhledem k jakékoli z mých zvláštních myšlenek, vždyť nikdy nevidím, že by se rodily dokonale jasné, a sama sebe poznávám jen jejich prostřednictvím.“³¹⁶ Nicméně náš autor není s tímto výsledkem spokojen a činí ještě jeden další krok: spojuje pojem cogito s teorií tvořivosti.

3. Mlčení

Proč se analýza nezastavuje u právě popsaného vztahu jistoty a omylnosti? Merleau-Ponty se domnívá, že vedle vztahu ke světu a sobě samému, který prochází zvláštním intencionálním aktem, existuje ještě možnost „zahlédnout sebe sama mimo jakýkoli zvláštní akt“.³¹⁷ Je-li konkrétní intencionální akt odpovídáním na podnět světa, lze se podle Merleau-Pontyho vztahovat k sobě a ke světu ještě před tímto odpovídáním, lze se ptát, jak zakoušíme ono podněcování samo. Merleau-Ponty dává na srozuměnou, že tento

³¹⁵ PhP, 342.

³¹⁶ PhP, 458n.

³¹⁷ PhP, 465.

krok před intencionální akt je nutný, máme-li pochopit, jak se můžeme naučit něco nového³¹⁸ či změnit svůj pohled na svět.³¹⁹

Merleau-Ponty tuto úvahu konkretizuje na příkladu řeči. V odpovědi na smyslovou konfiguraci se „mluvící subjekt [...] vrhá do promluvy, aniž by si představoval slova, která záhy vysloví.“³²⁰ Aby však smysl mohl skutečně vyrůst z této konfigurace a nebyl jen subjektem do dané situace dosazen, je třeba se nejprve vlastního výrazu zdržet: „Řeč tedy opravdu předpokládá vědomí řeči, totiž mlčení vědomí, které obemyká mluvící svět a v němž teprve slova získávají konfiguraci a smysl.“³²¹ Tvůrčí vyjádření tedy začíná tím, že se role subjektu a světa prohazují: subjekt mlčí a nechává promlouvat svět. Tuto zkušenost ztišení a přijímání promluvy ze světa nazývá Merleau-Ponty „mlčenlivé cogito“ (cogito tacite) a nabízí popis, jak se v ní subjekt vztahuje ke světu a k sobě samému.

Svět je kolem subjektivity jako „pole, které si nedala“, tedy určitá smyslová konfigurace, z níž „tryská“ (jaillir) smysl jako „něco k vyslovení“.³²² Jedná se o „vážní“, tj. „celkové a neartikulované uchopení světa“, „první pohled“ na svět, podobný prvnímu nádechu dítěte.³²³ V tomto celkovém uchopení vznikajícího smyslu si je subjekt vědom sebe tak, jako „v úzkosti z pohledu, který na mne zaměřuje druhý člověk.“³²⁴ Je si tedy zcela jist, že existuje, neboť je tryskajícím smyslem zasažen právě on, nicméně tato „přítomnost sebe pro sebe sama“ nenese žádný zvláštní obsah, je pouhým pocitem z toho, že je vystaven světu. „Tiché vědomí uchopuje samo sebe jen jako obecné ‚já myslím‘, stojící tváří v tvář spleťtemu světu, který ‚je třeba myslet‘ [un monde confus à penser].“³²⁵

Merleau-Ponty zdůrazňuje, že mlčenlivé cogito, ač stojí u vzniku smyslu, není samostatnou částí zkušenosti: „Mlčenlivé *Cogito* je *Cogito* teprve tehdy, když se vyjádřilo.“³²⁶ Celou nauku tak můžeme vnímat jako popis počátku přechodu k vnímání konkrétního významu, pasivity rozumění, která by však bez navazující aktivity nebyla

³¹⁸ PhP, 462.

³¹⁹ PhP, 465n. Podobně také PhP, 458: „Žádný akt, žádné zvláštní vědomí nemůže přesně vyplnit mé vědomí a uvěznit mou svobodu [...]“

³²⁰ PhP, 461.

³²¹ PhP, 462.

³²² PhP, 462.

³²³ PhP, 463.

³²⁴ PhP, 462.

³²⁵ PhP, 463.

³²⁶ PhP, 463. Na tomtéž místě: „Je sice pravda, že každé zvláštní vědění se zakládá na tomto prvním pohledu, ale je také pravda, že tento pohled musí být teprve vydobyt, zachycen a vyložen perceptivním zkoumáním a mluvou.“

ničím, a implicitního smyslu, který subjekt přebírá a činí explicitním. Ono „mlčení“ má podle našeho názoru vystihnout otevřenost našeho těla pro smyslovou konfiguraci světa, „aktivitu“ naší citlivosti vůči světu, vycházení vstříc, které předchází explicitnímu odpovídání a zaujetí postoje. Promluva, stejně jako jiná intencionalita, pak ticho tohoto mlčení „prolamuje“. ³²⁷ Na jedné straně je sice implicitním smyslem motivována, na druhé straně se k němu vztahuje jako „násilný přechod“, ³²⁸ neboť tato motivace neurčuje podobu převzetí smyslu zcela. Přechod z mlčení k promluvě pak spočívá na „korespondenci, která existuje mezi mými perceptivními a mými hybnými možnostmi“, ³²⁹ tedy na tělesném schématu.

Co jsme touto analýzou získali?

1. Mlčlivé cogito přidává dílek do mozaiky otázky, kdo mluví. Gestická teorie mluvy vyústila v pojem „promlouvající mluvy“, který připisuje aktivitu promlouvání tělu. (§15) Alespoň ta část našeho vyjadřování, která bezprostředně reaguje na situaci, se odehrává bez vědomé přípravy a vykonává ji tělo samo. V tomto ohledu můžeme říci, že se nám naše vlastní slova, gesta, ale i činy přihodily, že jsme vůči vlastnímu chování pasivní. Pojem „mlčlivé cogito“ přidává jeden krok navíc tím, že zdůrazňuje pasivitu promlouvání vůči prostředí, z něhož přichází podnět k promluvě. Nyní mlčí i tělo a skrze něj promlouvá svět; svým mlčením přivádí ke slovu věc samu. Tyto teze pochopitelně nestojí v protikladu, protože tělesná reakce načrtnutý smysl přebírá a dokončuje. Nakonec máme co do činění se souhrou toho, co přichází ze světa, naší citlivostí, schopností bezprostředně reagovat a nakonec také zaujmout vědomý postoj. Konkrétní činy pak jsou výrazy jak situací, tak i tělesné konstituce a osoby, ovšem každou z těchto složek vyjadřují v proměnlivé míře. Někdy mluvíme za sebe, jindy „bez sebe“ a ještě jindy z nás mluví situace.

2. Mlčlivé cogito upřesňuje způsob, jakým chce Merleau-Ponty uchovat karteziánskou jistotu sebevědomí. Jediný okamžik, kdy se sám sobě jevím bez odstupu a mimo možnost omylu, je tehdy, když se ze smyslové konfigurace světa rodí nový smysl. Omyl je vyloučen tím, že se zdržuji výkladu a vlastně přejímám ze světa něco, čemu ještě nerozumím. Tato jistota sebe, která je implikována ve zkušenosti, že jsem vystaven světu,

³²⁷ PhP, 214.

³²⁸ PhP, 438.

³²⁹ PhP, 462.

citlivý pro podněty, které z něj přicházejí, je odlišná od jistoty sebe, která je spojena s tělesnou reakcí na tyto podněty.

3. Mlčenlivé cogito zakládá negativní svobodu. Nejsme uzavřeni do žádné ze svých zvláštních zkušeností, protože jsme schopni mlčet a naslouchat novým podnětům ze strany světa. Tento závěr ale v textu nenacházíme explicitně a lze jej spíše domýšlet s ohledem na náznaky, kterými Merleau-Ponty pasáž o mlčenlivém cogito uvozuje a uzavírá.

§ 19 Řeč, poznání, čas

Dosud jsme hledali obecnou strukturu tělesné intencionality a vycházeli z premisy, že promluva je jedním jejím případem. Řeč má však v životě subjektu zvláštní postavení, neboť se vsouvá mezi myšlení a vnímání a hraje nezastupitelnou roli v tom, jak je přirozený svět formován vědou.

Vztah mezi vědou a přirozeným světem ilustruje tento citát:

„Pokud je pravda, že prožívaný prostor se vymyká euklidovské geometrii stejně jako geometriím neeuklidovským, pak ‚skutečné‘ trojúhelníky, to jest trojúhelníky vnímané, nemají od věčnosti součet úhlů roven dvěma úhlům pravým.“³³⁰

Podle tohoto úryvku je vědecké poznání konstrukcí, která mění vlastnosti toho, co vysvětluje. Vztah mezi myšlením a vnímáním nazývá Merleau-Ponty založením či fundací. V tomto vztahu „to, co je založené, se dává jako určení či explikace zakládajícího“.³³¹ Jak můžeme dovodit z citovaného místa, „explikací“ se s trojúhelníky děje dvojí: jednak se neurčitý či vágně vnímaný úhel mění na úhel přesně myšlený, jednak se tady a teď vnímaná věc proměňuje na věčnou ideu. Mluva se na této operaci podílí tím, že dává myšlence její zvláštní časovost: „Promluva je právě tím aktem, kterým se myšlení zvěčňuje v podobě pravdy.“³³²

Teorie tvůrčí mluvy si však na první pohled s jakoukoli myšlenkou věčnosti protiřečí: Nová myšlenka vzniká výrazovým aktem, a proto ani poznatky vědy neexistovaly dříve,

³³⁰ PhP, 448.

³³¹ PhP, 451.

³³² PhP, 445. V tomtéž smyslu také PhP, 446: „Myšlení tedy nelze definovat tím, že samo sebe vlastní a tvoří jednotu se sebou: tato jednotu je naopak výsledkem výrazu a v jisté míře je vždy iluzí, totiž v té míře, v níž se jas získaného vědění zakládá na hluboce temné operaci, jíž jsme v sobě samých zvěčnili určitý okamžik unikavého života.“

než byly poprvé vysloveny. Myšlenka nepředchází promluvě a nemyslíme dříve, než mluvíme, nýbrž myslíme řečí. Merleau-Ponty nyní podniká další krok, kterým se snaží ukázat, jak může promluva navodit iluzi věčnosti.

Výše (§15) jsme viděli, že nový význam na jedné straně využívá již ustavené výrazy a mění jejich smysl, na druhé straně zakládá novou dimenzi zkušenosti.³³³ Mluva tedy splétá dohromady minulost a budoucnost a „nečasový rozměr myšlení“ nevzniká ničím jiným než promluvou, které se podařilo „do sebe převzít minulost a zavázat si budoucnost“.³³⁴ Merleau-Ponty vyvozuje, že právě proto vystupuje myšlenka s „nárokem něčeho, co tu již bylo po všechny časy“.³³⁵

Tento krok si nepochybně žádá vysvětlení. Není vůbec jasné, proč by tvůrčí promluva, která využívá již existující slova a zakládá možnost stavět na vyjádřené myšlence další zkušenosti, měla také vytvářet dojem, že to, co označuje, předcházelo svému prvnímu vyjádření. Merleau-Ponty se zde mlčky opírá o Bergsonovu myšlenku zpětného pohybu pravdy. Bergson tvrdí, že našemu intelektu se zdá, že to, co je pravdivé v přítomnosti, bylo pravdivé vždy: „Každému pravdivému tvrzení tak přisuzujeme zpětně působící účinek, anebo mu spíše vtiskujeme zpětný pohyb.“³³⁶ Tím vzniká dojem, že pravdy pouze objevujeme, jako by zde vždy již byly, zatímco ve skutečnosti je vytváříme a jejich existenci projektujeme do minulosti.

Merleau-Ponty pak přenáší těžiště zpětného pohybu pravdy do řeči, neboť myšlení mimo řeč podle něj neexistuje. „To, čemu se říká idea, je nutně spjato s aktem vyjádření a jemu vděčí za svou zdánlivou autonomii.“³³⁷ Vrátime-li se k našemu příkladu, tak iluzi, že všechny trojúhelníky, včetně těch smyslově vnímaných, mají součet úhlů roven dvěma úhlům pravým „od věčnosti“, má na svědomí právě řeč.

Vedle této projekce referentu promluvy do minulosti ještě Merleau-Ponty zmiňuje projekci výrazu do mysli autora. Zdá se nám, že autor si byl svých myšlenek vědom dříve, než se vyjádřil. To je však podle Merleau-Pontyho možné pouze v případě již známých

³³³ Merleau-Ponty tuto myšlenku opakuje: „Vyjádřit něco [znamená] užitím již opotřebovaných slov zajistit, aby se nová intence ujala dědictví minulosti [...] a těsně spojit tuto přítomnost s určitou budoucností, otevřít časový okruh, v němž zůstane ‚získaná‘ myšlenka přítomná jako dimenze [...]“ (PhP, 449n.)

³³⁴ PhP, 450.

³³⁵ PhP, 450.

³³⁶ BERGSON, Henri. *Myšlení a pohyb*. Přel. J. Čapek, J. Fulka, J. Hrdlička, T. Chudý, Praha: Mladá fronta, 2003, 23.

³³⁷ PhP, 447.

promluvu, které si mohu v duchu zopakovat. Říkám-li něco poprvé, dozvídám se své myšlenky ze svých slov. Tato „iluze vnitřního života“³³⁸ má také svůj časový rozměr, podobný zpětnému pohybu pravdy. Popírá totiž vznikání nové myšlenky v přítomném okamžiku tím, že z ní činí myšlenku již hotovou, skrytou tentokrát nikoli „uvnitř“ skutečnosti, nýbrž myslí.

Zatím jsme se zabývali tím, jakou iluzi řeč vyvolává. Jak ale vypadá skutečná časovost vyslovené myšlenky? Merleau-Ponty přebírá Husserlův pojem sedimentace a dvojí pohyb, který je s ním spojený: veškeré poznání se odehrává na základě přechozích poznatků a již ustavené poznání se uchovává v poznatcích, pro které tvoří půdu. Aktuální poznatek je tak plný sedimentovaných dějin, jejichž čas „se zhušťuje do viditelných věcí, do toho, co je na první pohled evidentní.“³³⁹ Merleau-Ponty zde následuje Husserla a tvrdí, že poznatek je evidentní pouze na základě určitého pole usazených minulých poznatků. (§6) Tato sedimentace mentálních úkonů vytváří „myšlenkový svět“: „Podstata vědomí tkví v tom, že si dává jeden či více světů, jinak řečeno způsobuje, že *před* ním jsou jeho vlastní myšlenky takřkajíc jako věci.“³⁴⁰ Tento myšlenkový svět existuje, pouze pokud jej subjekt přebírá a obnovuje, a pro poznání je typické právě toto přebírání ustaveného pole: „Pravdivá myšlenka tedy musí být plodná [...] jako neustávající přítomnost, která je v časovém sledu stále přejímána.“³⁴¹

Zvláštnost Merleau-Pontyho teorie poznání pak spočívá v důrazu, jaký klade na neexplicitní povahu tohoto navazování na minulé poznání:

„[...] evidence je neodolatelná proto, že přijímám určitý myšlenkový zisk jako něco, co se rozumí *samo sebou*, přijímám určité myšlenkové pole, a právě proto se mi jeví jako něco, co je pro určitou myslící přirozenost evidentní. [...] Soudržnost vnímané věci, geometrického vztahu či ideje mohu získat jen tím, že v nich *spočínu a přestanu všude hledat explicitní výklad*.“³⁴²

Evidence je tedy zkušeností samo-zřejmosti, zkušeností jistoty ve smyslu absence potřeby vysvětlovat. Všimněme si, že Merleau-Ponty takto vykládá jak evidenci sedimentovaného pole, tak i samodanost věci, která se jeví na základě tohoto pole. Obojí

³³⁸ PhP, 213.

³³⁹ PhP, 453.

³⁴⁰ PhP, 151n.

³⁴¹ PhP, 451.

³⁴² PhP, 454; kurzíva J. P.

je přítomné najednou či lépe: jedno v druhém. Jestliže se nějaký poznatek jeví jako evidentní, přebíráme poznatky, na nichž je založen, jako samozřejmé. Každá evidence obnáší nezpochybnování pole, o něž se opírá; nacházím ji, pouze když „přistoupím na hru [...] určitého myšlenkového řádu“.³⁴³ Minulé poznatky tak v podobě sedimentací přežívají v přítomnosti, neustále přebírány, přesto nepovšimnuty.

V důsledku je existence i časovost idejí závislá na tomto neexplicitním předávání. Merleau-Ponty praví: „[...] existence ideje se nekryje s empirickou existencí výrazových prostředků, nicméně ideje trvají a míjejí, inteligibilní nebe získává jiné zabarvení.“³⁴⁴ Jelikož věčnost idejí považuje náš autor za přelud, klade se otázka, jak může idea přežít jednotlivé vyjádření, které ji nese. Merleau-Ponty tuto transcendenci myšlenky vůči výrazu chápe jako její trvání v poli. Idea tudíž existuje, pouze dokud je přítomna jako sediment, s nímž počítáme, jako svět, který přebíráme, jako pole či horizont, jímž žijeme, či jako tichý předpoklad a podloží našich explicitních názorů.

Domníváme se, že tuto teorii je třeba kriticky komentovat ve dvou ohledech:

1. Pokud vezmeme Merleau-Pontyho popis důsledně, tak se zvláštní časovost idejí, ono „nad-empirické trvání a míjení“, nebude týkat pouze myšlenek vyjadřovaných řečí, nýbrž všech kulturních významů. Také v případě kulturních předmětů, jakými jsou „kostel, ulice, tužka či Devátá symfonie“, můžeme mluvit o tom, že jimi žijeme a že díky tomu překračují svou empirickou existenci.³⁴⁵ A aspoň v případě hudební skladby Merleau-Ponty výslovně uznává, že ji reálné opakování nemění, stejně jako reálné opakování nemění ideu trojúhelníka.³⁴⁶ Totéž ale nakonec platí o všech založených významech: ze života osoby či kultury nemohou zmizet, pokud jej nepřestaneme brát do hry. Pak se ale nabízí otázka, zda se myšlenky jako řečové sedimentace podle Merleau-Pontyho vůbec nějak liší od jiných kulturních předmětů nebo dokonce vzorců chování. Merleau-Ponty sice uznává, že „je možné mluvit o mluvě, zatímco není možné malovat o malbě“,³⁴⁷ nevyvozuje však z toho vůbec nic ohledně vztahu mezi jazykovým znakem a tím, co označuje. Otázky se však vnucují: Nemají vědecké ideje ještě jinou časovost než tu, která přísluší všem ostatním kulturním předmětům? Neopírá se tato časovost o zvláštní způsob,

³⁴³ PhP, 454.

³⁴⁴ PhP, 447n.

³⁴⁵ PhP, 447. Na jiném místě připisuje tuto schopnost náš autor explicitně všemu umění: „[...] estetický výraz vyrve samotné znaky [...] z jejich empirické existence a unese je do jiného světa.“ (PhP, 213.)

³⁴⁶ PhP, 447.

³⁴⁷ PhP, 222.

jímž se řeč vztahuje ke světu, o skutečnost, že pouze řeč může *být o něčem*? Neumožňuje právě vztah reference, který nacházíme pouze u řeči, aby vědecká výpověď přebírala časovost předmětu, o němž vypovídá?

2. Jestliže – jak tvrdí Merleau-Ponty – náš dojem, že nějaká pravda je věčná, vzniká výlučně působením řeči, měli bychom u všech vyslovených pravd najít tutéž nečasovost. To se však neděje. Konstatování nějakého faktu ve světě nevyvolává dojem, že je pravdivé jednou provždy, protože dobře víme, že se fakta mohou měnit. Patří ale ke smyslu geometrie, že žádný stav světa nezabrání, aby její pravdy o prostoru platily. Dojem věčnosti vzniká podle našeho výkladu Husserla (§10) v důsledku idealizace, kterou se věda odpoutává od proměnlivosti faktů, a nikoli působením řeči. Na tom nic nemění ani skutečnost, že máme různé geometrie a že se žitý prostor liší od každé z nich, jak Merleau-Ponty zdůrazňuje.³⁴⁸ Nenamítáme totiž, že prostor, který popisují různé geometrie, existoval před svým objevením, nýbrž tvrdíme, že i před objevem té či oné geometrie zde byl prostor, který geometricky vyjádřen být mohl, jinými slovy, že typika přirozeného světa dovolovala tuto či onu idealizaci. Bez řeči bychom jistě neměli žádné vědecké pravdy, nicméně bylo by třeba zkoumat podíl řeči na idealizaci, než rozhodneme, jak vlastně vzniká nadčasovost idejí.

§ 20 Definice gesta a imanence smyslu

V našem výkladu jsme dospěli do bodu, kdy můžeme shrnout a kriticky zhodnotit Merleau-Pontyho teorii výrazu a vymežit intencionální funkci řeči. Nejprve však považujeme za nutné rozlišit různé významy Merleau-Pontyho stěžejní teze, že mluva je gestem. Domníváme se totiž, že pojem gesta je ve *Fenomenologii vnímání* používán mnohoznačně, což se odráží v povaze a síle argumentu, kterým náš autor dokazuje imanenci významu ve výrazu.

Co znamená gesto, podle kterého máme chápat mluvu? Merleau-Ponty používá výraz „gesto“ v neobvykle širokém rozsahu. Vedle gestikulace v běžném smyslu je pro něj gestem také mimika, signalizace a řeč. Náš autor je nicméně ochotný jako gesto označovat i situace, které běžně jako komunikaci či vyjadřování nechápeme. Jak ukázal příklad sexuální scény (§14.5), nakonec je gestem vlastně jakékoli chování. Merleau-Ponty nazývá dokonce geometrickou konstrukci matematickým gestem³⁴⁹ a „opravdovým

³⁴⁸ PhP, 448.

³⁴⁹ PhP, 450.

gestem“ je pro něj také obrat v psychoterapii³⁵⁰ nebo pohyb, kterým slepec dosahuje na předměty svou holí.³⁵¹ Nabízí se otázka, zda vůbec existuje jediný význam slova „gesto“, který bychom našli ve všech těchto případech.

1. „Gesto“ v Merleau-Pontyho výkladu označuje výraz, který vyjadřuje význam jako styl, nikoli jako pojem. Teze, že promluva je gestem, pak znamená, že promluva naznačuje styl vyjadřované myšlenky.

Toto pojetí promluvy jako gesta nabízí Merleau-Pontymu možnost vést blízkou analogii řeči s vnímáním jako pociťováním. Ve vnímání se nejprve nabízí smyslová konfigurace světa, jeho hrubý náčrt či styl, kterému naše tělo rozumí tím, že na něj bezprostředně reaguje. Se stylem promluvy druhého komunikujeme tělesně dříve, než vědomě rozumíme explicitnímu významu jeho slov. Stejně tak styl vlastních promluv projevuje v dané situaci náš postoj, naše „bytí ke světu“, a tento postoj v sobě načrtává v hrubých rysech naši situaci, náš „svět“.

Z toho, že gesta značí styl, Merleau-Ponty vyvozuje, že význam je gestu imanentní. Gesto svůj význam načrtává vlastní konfigurací či „fyziognomií“. Styl gesta se, tak jako styl viděné krajiny, vyjadřuje uspořádáním prvků, a právě proto lze tvrdit, že jej celek těchto prvků nese v sobě. Argument pro imanenci významu ve výrazu má pak tuto podobu: Jelikož je význam gestu imanentní a mluva je vždy také gestem, neboť vyjadřuje určitý styl, je význam imanentní také promluvě.

Tento argument však má zásadní omezení. Jak ve vnímání, tak v řečovém vyjadřování se jedná pouze o první fázi či vrstvu intencionality, na níž navazuje vrstva další. To s sebou nese důsledek pro rozsah imanence významu ve slovním výrazu. Pokud imanenci stavíme na tom, že mluva je gesto a gesto označuje styl, tak přísně vzato vyplývá pouze to, že význam je imanentní gestické vrstvě mluvy.

Všimněme si též, že tento pojem gesta je použitelný nejenom pro označení stylu promluvy, ale též stylu vyjadřované myšlenky. V prvním případě se jedná např. o rozmístění důrazů v mluvě a intonaci, v druhém o autorovu preferenci v analytickém stylu před stylem historickým apod. V obou případech však platí, že styl nevyjadřuje celek významu, ale jen jeho hrubý náčrt, a musí být tudíž upřesněn ještě jinou významovou

³⁵⁰ PhP, 192.

³⁵¹ PhP, 167n.

vrstvou. Tento argument nechává zcela otevřené, jestli je význam imanentní také na této druhé rovině.

2. „Gesto“ však v Merleau-Pontyho výkladu označuje také způsob bytí celku promluvy. „Promluva je gestem“ pak neznámá, že svou gestickou vrstvou načrtává styl myšlení, nýbrž že je celý vyjadřovaný význam promluvy imanentní. Gesto je zde použito jako základ analogie: právě tak jako význam gesta vnímáme přímo v něm a nikoli „za“ ním, rozumíme významu promluvy z ní samé. Merleau-Ponty se domnívá, že spatřit imanenci významu v gestu je snadnější než spatřit imanenci významu v mluvě, neboť mluva vyvolává dojem, že její významy jsou od výrazu oddělitelné. Gesto se zde stává modelem výkladu, nikoli vrstvou vykládaného fenoménu. Ovšem analogie sama zdůvodňuje pouze užití slova „gesto“, vlastní argument ve prospěch imanence významu ve výrazu na ní nespočívá.

Hned se totiž nabízí námitka, proč by se měla imanence významu ve výrazu, typická pro gesta, přenášet také na promluvu jako celek. Merleau-Pontyho odpověď spočívá v rozlišení mluvy, která nese pro subjekt nový význam, a mluvy, která opakuje již utvořené myšlenky: Pokud se něco nového dozvídáme z promluvy či slov samých, nezávisle na tom, zda jsme v roli mluvčího či posluchače, musí být význam výrazům imanentní. V tomto argumentu se imanence netýká pouze vrstvy vyjadřovaného významu, nýbrž celého významu. Analogie mezi promluvou a gestem pak nespočívá v tom, že by obojí vyjadřovalo význam jako styl, nýbrž právě v imanenci významu ve výrazu. První a druhá linie argumentace se tedy liší v tom, že jednou je význam mluvy imanentní, protože zahrnuje gestickou vrstvu a významem gesta je styl, podruhé je význam mluvy imanentní, protože se její význam dozvídám z ní samé. Vedeme-li však argument přes pojem tvůrčí mluvy, nehraje v něm pojem gesta podstatnou roli.

Zde by nám však nejspíš Merleau-Ponty namítnul, že se nový smysl dává jako odlišný styl spojení známých výrazů, a právě proto je gestem. I tento argument se ale zakládá na dvojznačnosti. Běžný pojem stylu podle našeho názoru zahrnuje rys osobitosti a jedinečnosti, a proto jej lze uplatnit na nový význam, který spojuje staré dosud nevídaným způsobem. V tom případě ale nemá každé gesto styl, neboť gesta nejsou vždy osobitá, ale též otřepaná, zaužívaná a čistě funkční. Běžný jazyk nás nevede k tomu spojovat gesta a styl. Pokud trváme na tom, že gesto nese svůj význam jako styl, vzdalujeme se běžnému

významu slova „styl“. Jestliže se vznikající myšlenka promlouvající mluvy pouze načrtává a nelze ji jasně uchopit, neznamená to ještě, že je gestem.

Druhý argument pro imanenci významu ve výrazu se opírá o to, že promluvy či slova nás o svém významu samy poučují. To je však nepopíratelné pouze v situaci, kdy se v promluvě setkáváme s novým významem. Když známe dopředu smysl toho, co říkáme nebo co slyšíme, nemáme důvod tvrdit, že se jej dozvídáme z výrazů samých. Když nás ale to, co se dozvídáme, překvapuje, nemůžeme tvrdit, že to nenese smysl samo v sobě. Nyní se lze ptát, proč by teze, že význam je výrazu imanentní, měla platit také v případech, kdy se nic nového nedozvídáme. Merleau-Pontyho odpověď na tuto potenciální připomínku spočívá v tezi, že tvůrčí mluva sedimentuje do podoby jazyka, z něhož běžná mluva čerpá všechny své významy. Aby tedy teze o imanenci mohla platit o mluvě obecně, je třeba navíc přijmout, že je běžná mluva odvozená z mluvy tvůrčí. „Slovo má smysl“, i když je neslyším poprvé, protože se jedná o totéž slovo, jehož význam jsem se dozvěděl z něj samého, když jsem se s ním setkal poprvé.

3. Mimo kontext řečového vyjadřování nacházíme také pasáže, ve kterých rozumí Merleau-Ponty gestem jednoduše tělesný pohyb nadaný intencí. Gesto se v těchto případech stává modelem ostatních tělesných pohybů, protože jeho expresivita je zakotvena již v běžném významu tohoto slova. I pohyb, který vykonává slepec svou holí, je gestem, neboť jím umisťuje do svého prostředí určitý motorický význam (např. „zde končí chodník“). Nicméně tím, že je pojem gesta ve *Fenomenologii vnímání* použit nejprve v kontextu rozboru motoriky, uchovává si po zbytek díla význam „hybná intencionalita“. „Mluva je gestem“ pak znamená, že je tělesným pohybem a význam je jí imanentní právě tak jako je smysl imanentní pohybu, totiž jako jeho směřování a cíl. Mluvou předjímáme vyslovovanou myšlenku právě tak, jako pohybem předjímáme jeho cíl.

Problémem kapitoly *Fenomenologie vnímání* věnované řeči je, že v ní Merleau-Ponty tyto různé argumenty a různé významy gesta nerozlišuje.³⁵² Ve svém výkladu přechází bez upozornění od jednoho k druhému, jak ilustruje např. tato věta: „Nemůže tomu být jinak, než že smysl slov je zde navozen slovy samými, či přesněji, že jejich pojmový význam se utváří odečtením z *gestického významu*, který je v mluvě imanentně

³⁵² Skutečnosti, že kapitola *Fenomenologie vnímání* věnovaná mluvě není dobře napsaná („somewhat flawed chapter“), si všimnul již L. Haas, který ale bohužel neupřesňuje, v čem ona chyba spočívá. Viz HASS, Lawrence. *Merleau-Ponty's philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2008, 148.

obsažen.“³⁵³ První část věty shrnuje závěr rozboru komunikace: dozvídám se novou myšlenku ze slov samých, což samo postačuje k závěru, že význam je výrazům imanentní. Druhá část věty (a následná pasáž) „upřesňuje“, že nejprve rozumím „gestickému významu“, tj. stylu myšlenky, např. „tónu a přízvuku“ myslitele, z něhož se teprve utváří „pojmový význam“.³⁵⁴ Ale i když připustíme, že styl myšlení jako určitá konfigurace prvků není od těchto prvků oddělitelný, přesto tím ještě není nic řečeno o vztahu stylu a pojmu a o celku, který spolu tvoří.³⁵⁵

Obecným problémem uplatnění pojmu gesta, jak jej vymezuje první linie argumentu, v teorii vyjadřování je skutečnost, že označuje pouze spodní vrstvu či hrubý nárys výrazu. Má-li tedy něco říkat o celku konkrétního projevu, je třeba vysvětlit, jak a co označuje vrstva druhá, se kterou se spojuje, a jak se k sobě obě vrstvy vztahují. Merleau-Ponty těmto otázkám věnoval ve *Fenomenologii vnímání* podstatně menší pozornost než popisu gestického charakteru mluvy. Jasně je však přinejmenším dvojí: 1. Druhou vrstvou jsou „pojmy“.³⁵⁶ Pojmy představují typicky řečové obecniny, které na rozdíl od obecnosti stylu navozují iluzi své oddělené existence: „Oddělené podstaty, to jsou řečové podstaty. Funkce řeči tkví v tom, že nechává existovat podstaty v oddělení, které je popravdě řečeno jen zdánlivé, neboť prostřednictvím řeči se tyto podstaty přece jen opírají o předpredikativní život vědomí.“³⁵⁷ 2. Pojmy jsou fundovány v gestech či z nich „sublimují“.³⁵⁸ Vztah fundace, kterým Merleau-Ponty popisuje v první řadě vztah mezi vnímáním a myšlením či přirozeným světem a vědou, spočívá v tom, že zakládající (zde: gesto či styl) je rozvedeno a blíže určeno tím, co je založené (zde: pojem), aniž by jím bylo pohlceno. Jedná se tedy o překročení a uchování zároveň. Přesnější popis však Merleau-Ponty nenabízí.

§ 21 Výraz jako manifestace a znak

Neméně důležitá je dvojznačnost slova „výraz“, která také zásadně zasahuje Merleau-Pontyho výklad, i když nikoli v tom smyslu, že by jej on sám používal ve dvou

³⁵³ PhP, 208n.

³⁵⁴ PhP, 209.

³⁵⁵ Podobných skoků nacházíme více; např. úsudek z podobnosti na identitu: „Myšlení a výraz se tedy konstituují současně, a sice tehdy, když se to, co jsme kulturně nabyli, zmobilizuje ve službách tohoto neznámého zákona, podobně jako se naše tělo při získávání návyku náhle propůjčí novému gestu. Mluva je opravdovým gestem a svůj smysl obsahuje v sobě právě tak, jako svůj smysl obsahuje gesto.“ (PhP, 213n.)

³⁵⁶ PhP, 209, 212, 218, 228.

³⁵⁷ PhP, X.

³⁵⁸ PhP, 451.

významech. V běžné řeči znamená slovo „výraz“ dvojí: buďto projev, nebo znak. Husserl definuje výraz („Ausdruck“) v první řadě jako jazykový znak, tj. slovo či větu; pro výraz ve smyslu „projev“ používá termín „manifestace“ („Kundgabe“). Oproti tomu když o jazykovém „výrazu“ („expression“) píše Merleau-Ponty, míní promluvu, tedy jazykový projev a k označení slovních výrazů sahá ke slovu „termín“ („terme“).³⁵⁹ Platí tedy nejenom, že Husserl a Merleau-Ponty představují odlišné teorie výrazu, ale také, že jejich teorie vychází každá z jiného jazykového fenoménu. Husserl začíná výklad v *Logických zkoumáních* tím, že rozliší, jakým typem znaku je znak jazykový; Merleau-Ponty se proti tomu zaměřuje na mluvu jako projev v komunikaci nebo umění. Každý ze svého stanoviska ovšem také vypovídá o celku promluvy. Z Husserlova pohledu je mluva produkcí jazykových znaků, jež jsou fakticky také projevy (znamení myšlenek) mluvčího. Podle Merleau-Pontyho je mluva projevem mluvčího, jenž zároveň značí něco ve světě pomocí slov.

Tato odlišná východiska se odrážejí v silných a slabých stránkách teorií obou autorů. Každý si ze své perspektivy všímá na jazyce něčeho podstatného a oba naopak zanedbávají rozdíly v oblasti, která se z jejich východiska jeví druhotná. Nyní chceme ukázat, že z Merleau-Pontyho pozice lze kritizovat Husserlovo pojetí manifestace a z Husserlovy pozice lze kritizovat Merleau-Pontyho pojetí jazykového znaku.

1. Manifestace není poukazování

Podle *Logických zkoumání* má jazykový výraz, tj. slovo či věta, funkci projevu mluvčího, když manifestuje jeho významové intence, příp. další prožitky, které jsou jím vyjádřeny. Manifestaci intencí Husserl uchopuje jako poukazování jedné jednotliviny na existenci jiné – slova na intenci. Projevování vlastních prožitků řečí se tak dostává do jedné kategorie společně s odkazováním stopy ke zvířeti nebo kouře k ohni.

Když Merleau-Ponty explicitně odmítne, že by mezi promluvou a vyjadřovanou myšlenkou mohl být vztah poukazování,³⁶⁰ zdá se na první pohled, že tuto kritiku lze bezprostředně vztáhnout na Husserla. Ovšem přísně vzato, Husserl konstatuje vztah poukazování mezi slovy a intencionálními prožitky, které slovům udělují smysl, nikoli mezi promluvou a myšlenkou. A když Merleau-Ponty dále tvrdí, že „smysl je chycen do

³⁵⁹ Srov. PhP, 225: „Výraz ‚svět‘ [le terme de « monde »]“. Když Merleau-Pontyho donutí úzus mluvit o „výrazových prostředcích“ (« moyens d'expression »), dá raději toto slovní spojení do uvozovek. (PhP, 229.)

³⁶⁰ PhP, 211.

mluvy a mluva je vnější existencí smyslu“, mohli bychom v tom rozeznat ozvuk Husserlovy teze, že významová intence vyžaduje fundaci v názoru a zpravidla se nevyskytuje bez výrazu (§3). Domníváme se však, že taková argumentační strategie by jen odváděla pozornost od podstatného rozdílu mezi oběma mysliteli, na jehož základě je třeba vykládat i vztah Merleau-Pontyho kritiky k Husserlovi. Tímto rozdílem je pojetí vztahu subjektu k vlastním intencím.

Podle Merleau-Pontyho se intence nachází v chování samém, tedy také v promluvě jako zvláštním případě chování. Vztah k sobě samému, jímž definujeme subjekt, tj. vztah subjektu k vlastním intencím, probíhá v případě řeči jako vztah k vlastní promluvě: mluvící subjekt poznává a nachází, co si myslí, v tom, co říká. Oproti tomu u Husserla se intence nachází mimo znak jako od něj odlišná jednotlivina, která mu uděluje význam. Aby se subjekt vztáhnul sám k sobě, nepotřebuje poznávat intencionální předměty vlastních významových intencí, nepotřebuje rozumět znakům, které vytváří, neboť je v přímém kontaktu se svými intencemi.³⁶¹ Nakonec je tedy lhostejno, zda se vztah poukazování nachází mezi promluvou a intencí nebo mezi znakem a intencí. V obou případech totiž zaniká skutečnost, že se k sobě samému může subjekt vztáhnout jen pomocí něčeho, co se nachází ve světě a v čem se spíše postupně rozeznává a postupně nachází, než co by s neochvějnou jistotou rozeznával jako své. Manifestace vlastních intencí mluvou tudíž není zbytečná, jak tvrdí Husserl, nýbrž naprosto nezbytná.

Platí-li však, že ve svých promluvách či slovech subjekt nachází sám sebe, nemůže být manifestace poukazováním. Poukazování je totiž z definice zpřítomněním, nikoli názorem; vědomí je v přechodu od znamení k věci, na níž znamení poukazuje, vedeno „neevidentním motivem“. Ani vlastní, ani cizí intence se při poukazování sama nenachází ve znamení samém, nýbrž je jím pouze zpřítomňována. Jestliže však vztah k sobě samému, ale i k druhému člověku, prochází nutně chováním a znaky, pak neexistuje žádný původnější sebevztah, a tudíž ani důvod tvrdit, že vlastní projev je pouhým znamením myšlení. Z toho je patrné, že když Husserl tvrdí, že slova jsou zpřítomněním významových intencí, předpokládá již subjekt, který s vlastními intencemi navazuje bezprostřední vztah vnitřním vědomím. A naopak, chce-li Merleau-Ponty uchovat vnitřní vědomí neboli cogito – jak se domníváme –, musí z něj učinit přívěšek sebevztahu subjektu, který prochází světem a chováním.

³⁶¹ Zda nulová distance vůči sobě neznemožňuje poznání, jsme se ptali výše. (§1)

A konečně neméně důležitý kritický bod, který můžeme adresovat Husserlovi z Merleau-Pontyho stanoviska, spočívá v tom, že manifestace nikdy není pouze poukazováním na jednotlivinu, nýbrž vždy také komunikací se stylem chování, tj. s obecninou: „Komunikuji s promlouvajícím subjektem, s určitým stylem bytí a se ‚světem‘, na který se zaměřuje.“³⁶² Husserl si sice uvědomuje, že manifestace má užší a širší rozsah podle toho, zda poukazuje na významovou intenci konkrétního znaku nebo další jím projevené prožitky, ovšem v obou případech jde o poukazování na jeden či více jednotlivých prožitků. Husserlovým modelem je vyslovené přání a jeho prožitek. Ale vyslovené přání neprojevuje jen intenci promluvy a intenci přání, ale též charakter osoby a hrubý rys situace v jejich propojení, to, co Merleau-Ponty nazývá „bytí ke světu“ a „svět“. Otázku, co určitá slova projevují, nelze vyřešit formální analýzou, která jen zdvojnásobí jejich význam v intencionálním životě subjektu. Promluva může přání pouze naznačovat nebo je naopak zastírat. Existují přání, jimiž si přejeme něco jiného, než co říkáme. A naše přání manifestují často také prostředí, např. sociální poměry, jejichž jsme výsledkem. Slova tedy vedle jednotlivostí vyjadřují také propojení situace a postoje, které je na jedné straně obecným stylem chování konkrétního člověka a na druhé straně typických „chování“ určitého světa, v němž žije.

2. Slovo není gesto

Merleau-Pontyho analýza vyjadřování vychází z promluvy, která je jakožto chování v posledku tělesným pohybem nadaným intencí. Chování jako takovému je vlastní „potence, která vytváří významy a která je sděluje. Promluva je jen jejím zvláštním případem.“³⁶³ Ani komunikace, ani tvorba významů tak nejsou zvláštností mluvy. Slova, která typicky řečové významy a komunikaci nesou, se z této perspektivy stávají tělesnými pohyby čili „gesty“: Vyslovované slovo je „motoricky přítomné“ jako „způsob, jak používám své hlasové ústrojí“³⁶⁴ a naučené slovo je „modalitou mé fonetické gestikulace“,³⁶⁵ která je v mém těle uložena právě tak jako jiné naučené pohyby. Rozdíl mezi značením slova a gesta je smazán a Merleau-Ponty se spokojuje s tím, že v obou případech je význam imanentní výrazu a že se v obou případech jedná o konvenční, nikoli

³⁶² PhP, 214.

³⁶³ PhP, 221.

³⁶⁴ PhP, 461.

³⁶⁵ PhP, 211.

přirozené znaky. A právě zde si podržuje platnost Husserlova analýza, která rozlišuje mezi tím, jak jsou věci označovány jazykovými a nejazykovými znaky.

Není však tak úplně pravda, že by Merleau-Ponty zvláštnost řeči nereflektoval. Náš autor nachází čtyři odlišnosti mluvy vůči gestům: 1. pouze řeč má pojmy, 2. sedimentuje do jazyka, 3. vytváří iluzi nečasové pravdy či obecnin oddělených od smyslovosti a 4. pouze řeč je o něčem. Jeho zájem se však ze všech souvislostí, které mezi těmito postřehy vznikají, soustředí výlučně na vztah sedimentace a vzniku „nečasových“ pravd. Čtenář *Fenomenologie vnímání* tak může snadno získat dojem, že řeč se liší od ostatních gest jen jakousi výrobní vadou, kvůli které plodí přeludy mimosvětských obecnin.

Můžeme-li vůbec u Merleau-Pontyho mluvit o teorii znaku, opírá se pouze o rozdělení na promlouvající a ustavenou mluvu. Slova ustavené mluvy se „stala prostými značkami [indices] jednoznačných myšlenek“,³⁶⁶ zatímco promlouvající mluva, a patrně i její slova, nejsou „znakem“ („signe“) myšlenek ve smyslu, v jakém je „kouř znamením ohně“.³⁶⁷ Zdá se, že Merleau-Pontyho není cizí představa, že se sedimentací tvůrčí promluvy mění způsob značení slov na to, čemu Husserl říkal poukazování znamení, a že tím vzniká iluze vnějšího vztahu a oddělení mezi „pojmovým významem“ a jeho vyjádřením. Jak ale ukázal Husserl, u jazykového znaku nestačí uvažovat o poukazování, nýbrž je třeba vyložit jemu vlastní způsob značení.

Po kritice manifestace již nelze říci, že by gesta byla prostými znameními. Gesto vyjadřuje intenci, která je mu imanentní, je sdělením postoje k určité situaci, a tím pádem je v něm naznačená i tato situace sama. V tomto smyslu gesta nemanifestují pouze stav subjektu, nýbrž také „referují“ k věcem ve světě. Nicméně odlišnost od slov se sama nabízí: gesto vyjadřuje svůj „referent“ jako jednoduchou danost. Sděluje pouze existenci jednoho aspektu situace. Proto také gestem nikdy nevyjádříme nějaký věcný stav. Gestem nelze sdělit, že někdo něco dělá nebo že něco je nějak. Gesta pouze kladou jeden význam za druhým a nic na tom nemění ani skutečnost, že tento význam je vždy současně vyjádřením postoje i situace. Gesta lze jistě řetězit jedno za druhým, ale tím mezi nimi ještě žádné vnitřní pouto nevzniká. Větu lze rozložit do jednotlivých slov, která nesou

³⁶⁶ PhP, 446.

³⁶⁷ PhP, 211. O pár řádků níže text pokračuje: „Slova i mluva již nemohou být prostředkem k označování [désigner] předmětu či myšlenky a musí se stát přítomností této myšlenky ve smyslovém světě, nikoli jejím oděvem, nýbrž jejím symbolem a jejím tělem.“ (PhP, 212)

význam a stále něco označují, gesto ale nelze rozložit do částí pohybu, aniž by svou výrazovou hodnotu neztratilo.

Z toho důvodu také gestikulace nezná gramatické kategorie, typické pro jazyk. Nenajdeme v ní rozdíl podmětu a predikátu, žádnou obdobu slovesných vazeb a pochopitelně také žádné prostředky, jak vyjádřit budoucí nebo minulé situace. Gesta vyjadřují prostou přítomnost. I když gestikulace, ostatně jako každé chování, podléhá konvenci, jak zdůrazňuje Merleau-Ponty,³⁶⁸ jsou konvenční jazykové formy mnohem bohatší než gesta. A důvodem, jak se domníváme, je právě skutečnost, gesta se jedno k druhému neváží, zatímco slova ano.

Můžeme však vůbec mluvit o referentu gesta, o tom, že ve světě něco označuje? Gestikulace má, tak jako mluva, různé funkce. Pokud vyjadřuje postoj subjektu nebo funguje jako praktický pokyn (signalizace), je stejně obtížné říci, o čem je, jako když si ulevíme slovy nebo slovy něco rozkážeme. A pokud přeci jen gesty vyjadřujeme vlastnosti nějaké věci či charakter situace, kterou tudíž můžeme prohlásit za referent, je taková gestikulace většinou, ne-li vždy doprovázena promluvou a vztah k referentu gesta přebírají od slov.

Všechny tyto rozdíly mezi gestem a mluvou se přitom týkají jazykové formy, která ovšem nemusí být nutně realizována řečí. Ve znakovém jazyce hluchoněmých se z tělesných pohybů stávají výrazy v Husserlově smyslu: fungují jako slova, spojují se, vyjadřují budoucnost atd. Lze tedy říci, že tato gesta fungují jako slova. Oproti tomu v pantomimě pohyb vytváří primárně obrazy, znak se referentu podobá. Tyto příklady ukazují, že gesta jako expresivní tělesné pohyby nejsou sémanticky jednotnou skupinou. Ovšem domníváme se, že když se omezíme na ta běžná gesta, která něco označují, lze říci, že i když nesou vlastní význam, přesto přebírají vztah k tomu, co označují, od řeči. Beze slov by nebylo možné určit, čeho ve světě se vlastně týkají.

Odlišná reference a odlišná forma vět a gest nás vedou k závěru, že přirovnání slov ke gestům či jejich ztotožnění toho více zakrývá, než ukazuje. Slovo jistě nese svůj význam v sobě, tak jako gesto, ale nese jej v sobě způsobem, který zůstává běžným gestům cizí. Tento rozdíl se nezakládá na rozdílu mezi pojmem a stylem, mezi přesnou

³⁶⁸ PhP, 220n.

myšlenkou a pouze načrtnutým smyslem. Slova mohou označovat obojí. Platí tedy nejenom, že „slovo má smysl“, ale také že je o něčem a že vytváří jazyk.

2. kapitola

Odchylka a založení

Záhy po dopsání *Fenomenologie vnímání* si Merleau-Ponty uvědomil potřebu doplnit tuto knihu o teorii kultury. Doklad této sebereflexe se dochoval v záznamu přednášky a následné diskuze na půdě Francouzské filosofické společnosti z roku 1946, která byla později vydána pod názvem *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*.³⁶⁹ Poté co vymezil cíl své filosofie jako „účastnit se zrodu vědění“, Merleau-Ponty praví:

„Práce, která zavdala podnět k této přednášce, je v tomto ohledu pouze předběžná, protože o kultuře a dějinách mluví jen poskrovnu. Jako privilegovaný předmět si bere vnímání, protože vnímaný předmět je ze své podstaty přítomný a živoucí, a na tomto příkladu se snaží vymezit metodu přístupu, který by nám zpřístupnil bytí jakožto přítomné a živoucí. Tak jako zde byla tato metoda aplikována na vztah člověka a smyslové přírody nebo na vztah člověka s člověkem na smyslové úrovni, bude ji třeba aplikovat na mezilidské vztahy na úrovni jazyka, poznání, společnosti a náboženství.“³⁷⁰

V podobném duchu, v rámci argumentace pro tezi, že se veškeré poznání, ať vjemové nebo vědecké, váže k času a netvoří poslední pravdu, Merleau-Ponty dodává: „Zde by bylo samozřejmě potřeba vymezit, v čem se liší pravda ideální a pravda vnímaná. Není však mým cílem si nyní klást tento nezměrný úkol.“³⁷¹

Tato dvě místa ukazují, že si náš autor uvědomoval, že platnost vnímání jako východiska pro filosofii se plně osvědčí, až teprve bude-li schopen z něj vysvětlit zkušenosti, které zjevně vnímáním nejsou.

Vedle této potřeby rozšířit záběr dosavadních studií nacházíme v období po vydání *Fenomenologie vnímání* také posun v otázce, co je základním fenoménem, z něhož má popis kultury a poznání vycházet. Ačkoli Merleau-Ponty i nadále poukazuje na řadu analogií mezi vnímáním a vyjadřováním, východisko se stále více posouvá na stranu výrazu, jehož jsou umění, kultura, věda a nakonec i vnímání případy. Tuto tendenci potvrzuje nezvykle ostrá závěrečná pasáž z dopisu podporujícího jeho kandidaturu na místo na Collège de France. Zde píše:

³⁶⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. Přel. J. Halák, Praha: Togga, 2011. [=Primát]

³⁷⁰ Primát, 54.

³⁷¹ Primát, 47.

„Studium vnímání nás mohlo naučit pouze ‚špatné dvojznačnosti‘, směsi konečnosti a obecnosti, vnitřku a vnějšku. Existuje však ještě ‚dobrá dvojznačnost‘ ve fenoménu výrazu, tj. spontaneita, která uskutečňuje, co se zdálo nemožné, když zvažujeme prvky odděleně, spontaneita, která spojuje v jediné tkáni pluralitu monád, minulost a přítomnost, přírodu a kulturu.“³⁷²

Vypracovat tento pojem výrazu je nyní naším úkolem. Přitom u Merleau-Pontyho nacházíme více oblastí, jejichž analýzou jej rozvíjí: vedle řeči a literatury se jedná též o výtvarné umění a politiku. Přesto lze říci, že řeč, na kterou naše zkoumání omezíme, zaujímá privilegované místo, a sice díky vlivu, jaký na Merleau-Pontyho měla Saussurova lingvistika.

Začneme kritikou modelu fundace, s nímž počítá většina analýz *Fenomenologie vnímání*. Tím se ukáže, na který problém má být pojem „výrazu“ odpovědí. (§22) Následně se zaměříme na dvě linie jeho rozvíjení: recepci Saussurovy koncepce jazyka (§23) a recepci Husserlova pojmu „založení“ (§24). Na tomto základě pak zodpovíme otázku, jakou funkci plní výraz v intencionálním životě subjektu. (§25)

§ 22 Problém fundace

Již jsme naznačili (§16.3), že vnímání uchopené na základě analogie s výrazem se nekryje s vnímáním vyloženým na základě pojmu fundace. Podívejme se nyní blíže na nejasnosti a omezení, které se s pojmem fundace pojí. 1. Na základě *Fenomenologie vnímání* není jasné, zda může zakládající vrstva existovat samostatně. 2. Fundace je vyjádřením vztahu výrazu k tělu, ale nevysvětluje, jak se výrazy vztahují k sobě navzájem.

Fundace je vztahem dvou intencionálních vrstev, které jsou na sebe nepřevoditelné, přičemž horní vrstva závisí svým obsahem na spodní ve dvou ohledech: nemůže bez ní existovat a je jí ovlivněna ve svém významu. První příklad fundace, se kterým se čtenář *Fenomenologie vnímání* setkává, je vztah vědy a přirozeného světa, který Merleau-Ponty ilustruje příkladem zeměpisu a krajiny.³⁷³ Nejasnost se objevuje v okamžiku, kdy Merleau-Ponty vymezí fundaci jako „obousměrný vztah“,³⁷⁴ „dialektiku látky a

³⁷² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux. 1951–1961*. Lagrasse: Verdier, 2000 [=P2], 48.

³⁷³ PhP, III: „Návrat k věcem samým je návratem k tomuto světu před poznáním, návratem ke světu, o němž poznání neustále mluví a vzhledem k němuž je každé vědecké určení abstraktní, signitivní a závislé, podobně jako je zeměpis závislý na krajině, v níž jsme se poprvé dozvěděli, co je les, louka či řeka.“

³⁷⁴ PhP, 451.

formy“,³⁷⁵ příp. když popře, že by si při konstituci přítomné věci smysly vystačily samy.³⁷⁶ Tyto formulace totiž navozují dojem, že zakládající vrstva fungující intencionality je pouhým nesamostatným momentem většího celku, jehož druhou část tvoří v ní založená vrstva intencionality aktové. V takovém případě by však neexistovalo vnímání krajiny, které by již nebylo její interpretací podle nějaké symbolické formy, neexistovala by nezformovaná látka.

Domníváme se však, že žádná z těchto pasáží ve skutečnosti nezpochybňuje samostatnost nižší, zakládající, vjemově-tělesné vrstvy. Když Merleau-Ponty mluví o „obousměrném vztahu“, upřesňuje, že: 1. zakládané je explikací zakládajícího; 2. zakládající se ukazuje skrze založené. V aplikaci na zmíněný příklad: Zeměpis upřesňuje, co vidíme v krajině, ale nikdy ji „nepohlí“, neboť zeměpis odkazuje ke krajině jako k něčemu od sebe odlišnému. Podobně „dialektikou látky a formy“ má Merleau-Ponty na mysli skutečnost, že poznání a jednání určují vnímání, ale nikdy se jim „nezdaří vyčerpat konkrétní bohatství [jeho] obsahu“.³⁷⁷ Krajina nabízí víc, než co z ní dosud věda popsala. A konečně, když Merleau-Ponty tvrdí, že tělesná existence je „pouze náčrtem opravdové přítomnosti vůči světu“,³⁷⁸ neznamená to, že by vždy také byla doprovázena osobními akty zaujetí postoje. Jak náš autor uvádí jinde: „Osobní existence je přerušovaná.“³⁷⁹ Tato interpretace je také v souladu s pojmem sublimace, který Merleau-Ponty používá jako synonymum fundace.³⁸⁰ Představa sublimace vyjadřuje závislost plynného stavu na pevném, tedy založeného na založeném, nikoli naopak.

Ve *Fenomenologii vnímání* vskutku nenajdeme příklad, který by dosvědčoval, že fungující tělesná intencionalita nemůže existovat bez intencionality aktové. Tato skutečnost má vliv na celkové vyznění Merleau-Pontyho raného projektu: Kritikou chybných interpretací se vracíme k intencionálním výkonům těla, tak jak se podílejí na konstituci smyslu předtím, než jej duch začlení do obsáhlejšího celku. Cílem je očistění vnímání od chybných výkladů. Předpokladem, že výkonu ducha se na rozdíl od výkonů těla můžeme zdržet. A důsledkem je, že lze studovat vnímání, aniž bychom přihlíželi

³⁷⁵ PhP, 148.

³⁷⁶ PhP, 193.

³⁷⁷ PhP, 148.

³⁷⁸ PhP, 193.

³⁷⁹ PhP, 100.

³⁸⁰ PhP, 148, 451. Přitom o myšlení jako sublimaci tělesnosti bude Merleau-Ponty mluvit i nadále. Viz např. VN, 147; nebo P2, 42: „[...] vědění a komunikace s druhými, kterou předpokládá, [...] sublimují naše vtělení, spíše než že by ho potlačovaly [...]“

k tomu, jak je ovlivňuje kulturní vývoj. Fundace zde zůstává, tak jako tomu bylo u raného Husserla, nedějinným pojmem.

Přitom je však třeba doplnit, že ne všechny analýzy ve *Fenomenologii vnímání* probíhají podle tohoto modelu. Např. úvaha o nahodilosti znaku, kterou Merleau-Ponty podporuje svou tezí, že mluva je gesto (§14.3), fundaci přesahuje:

„Způsob, jímž člověk používá své tělo, je transcendentní vůči tělu jakožto čistě biologickému jsoucnu. Není o nic víc přirozené či méně konvenční křičet ve hněvu či líbat v lásce než nazývat stůl stolem. City i způsoby, jak se chováme ve vášních, jsou, stejně jako slova, vynalezeny. I taková chování, jako například otcovství, jež jsou zdánlivě vepsána do lidského těla, jsou ve skutečnosti institucemi. V případě člověka nelze předpokládat, že existuje první vrstva chování, již bychom nazývali ‚přirozená‘, a vytvořený kulturní či duchovní svět.“³⁸¹

Jestliže však platí, že veškeré lidské chování bylo vynalezeno, jsou i naše smyslové funkce, jež zjednávají před-osobní kontakt se světem, ovlivněny kulturně. Nestačilo by tedy říci, že zakládané je explikací zakládajícího a že se zakládající ukazuje skrze založené, nýbrž platí také silněji, že založené mění zakládající. Kultura si přisvojuje přírodu a duch proměňuje tělo takovým způsobem, že ve svém dalším fungování tělo samo opakuje formu, kterou jí duch uložil. To pochopitelně nevylučuje, že se duch ve svém výkonu opírá o tělesnou intencionalitu.

Také tam, kde ve *Fenomenologii vnímání* Merleau-Ponty explicitně mluví o dějinách, ukazuje se omezený explanační dosah pojmu fundace. Viděli jsme (§19), že idea je výsledkem tvůrčího výrazu, a proto podle Merleau-Pontyho neexistuje nadčasově. Tato úvaha pokračuje: „Ve skutečnosti má idea trojúhelníka i s jeho vlastnostmi, podobně jako idea rovnice druhého řádu, svůj dějinný a zeměpisný prostor.“³⁸² Merleau-Ponty dále objasňuje, že tento prostor souvisí s tradicí, kterou se ideje váží na dokumenty. Je to např. matematický teorém poprvé formulovaný v antickém Řecku. O něco níže text pokračuje: „Ale pokud by neexistoval člověk s fonačními či artikulačními orgány a s dýchacím ústrojím, či přinejmenším s tělem a schopností pohybovat sebou, neexistovala by mluva ani ideje.“³⁸³ Ideje tak jsou na jedné straně podmíněny dokumenty, „tělem“ řeči a kultury,

³⁸¹ PhP, 220n.

³⁸² PhP, 447.

³⁸³ PhP, 448.

na straně druhé naším tělem v běžném smyslu. Pojem fundace, který vyjadřuje vztah mezi tělem a duchem, se však týká pouze této druhé podmínky: myšlení geometra se „opírá“ o akt tělesného rozvrhu pohybu.³⁸⁴ Skutečnost, že homogenní prostor geometrie by nemohl vzniknout bez orientovaného prostoru tělesných pohybů, ale nevypovídá nic podstatného o „dějinném a zeměpisném prostoru“, kterým se ideje váží k určité kultuře. Tato úvaha jistě ještě neruší platnost fundace myšlení v těle, ale ukazuje, že pojem fundace nevystihuje časovost a prostorovost kultury.

Nicméně již ve *Fenomenologii vnímání* se Merleau-Ponty vymaňuje z modelu fundace, a to zejména tam, kde přebírá Husserlův pojem sedimentace a kde rozvíjí vlastní filosofii výrazu. A ačkoli bude i v následujících letech trvat na podmíněnosti ducha tělem, již v rámci diskuze po výše zmiňované přednášce z roku 1946 praví: „pro člověka neexistuje nic jako čistý, výrazu nijak nepodléhající život [...] nereflektované pro nás začíná existovat pouze prostřednictvím reflexe.“³⁸⁵ Již nejnižší vrstvy vnímání a nejzákladnější formy chování jsou výrazem kultury a dějin, v nichž člověk žije, a nelze jim porozumět bez vztahu k tomuto širšímu celku. Současně s tím se mění i role fenomenologické filosofie, která se jako jeden z tvůrčích výrazů ke zkušenosti může vracet pouze tak, že její smysl vykládá a tím proměňuje.³⁸⁶

§ 23 Nepřímá řeč

Není jasné, kdy přesně začala Merleau-Pontyho recepce Saussura. Explicitně jej poprvé zmiňuje v článku *Metafyzika v člověku*, který vyšel v roce 1947,³⁸⁷ lze se nicméně domnívat, že již samo rozlišení mluvy a jazyka v kapitole o výraze ve *Fenomenologii vnímání* je saussurovského původu.³⁸⁸ Prohlubující se zájem o lingvistiku je nepřehlédnutelný v přednáškách *Vědomí a akvizice jazyka* z let 1949–1950 a kulminuje v přednášce *O fenomenologii řeči* (1951) a v nedokončené knize *Próza světa*, resp.

³⁸⁴ PhP, 444.

³⁸⁵ Primát, 61. Explicitně pak tato teze zazní v rámci rozboru malířství v *Nepřímé řeči a hlasech ticha*: „Již vnímání klasiků bylo závislé na jejich kultuře, stejně jako naše kultura může rovněž ovlivňovat naše vnímání viditelného světa.“ (S, 61; česky: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nepřímá řeč a hlasy ticha*. In: *Oko a duch a jiné eseje*. Přel. O. Kuba, Praha: Obelisk, 1971 [=NR], 61.)

³⁸⁶ Dilema, kterému Merleau-Ponty v tomto přechodu čelil, pěkně vystihl J. Čapek: „Bud' bude trvat na primátu před-výrazového vnímání, nebo na tezi o souvztažnosti mezi vnímáním a výrazem.“ (ČAPEK, *Maurice Merleau-Ponty*, 317.)

³⁸⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. La métaphysique dans l'homme. In: *Sens et non-sens*, Paris: Nagel, 1966, 145–172. Česky: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Metafyzika v člověku. Reflexe*, 2012, 42, 63–79.

³⁸⁸ Činí tak Watson, od nějž tuto tezi přejímá Besmer. WATSON, Stephen H. Merleau-Ponty's Involvement with Saussure. In: Silverman, H. J., Sallis, J., Seebohm T. M. (eds.) *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1983, 209n. BESMER, *Merleau-Ponty's Phenomenology*, 80.

v později vydané stati *Nepřímá řeč a hlasy ticha*, která měla být její součástí.³⁸⁹ V této části se zaměříme na proměnu přístupu k řeči, kterou lze v těchto spisech připisovat četbě Saussura. Naopak, předmětem našeho zájmu nebude systematicky zkoumat otázku, nakolik zůstává Merleau-Ponty svému zdroji věrný.³⁹⁰

1. Diakritické pojetí jazyka

Merleau-Ponty nepřistupuje k lingvistice jako k nauce, která odhlíží od mluvy (*parole*), aby zkoumala jazyk (*langue*), nýbrž přebírá východisko Posovy statě *Fenomenologie a lingvistika*, jímž je „návrat k mluvícímu subjektu, k mému kontaktu s jazykem [*langue*], jímž mluvím.“³⁹¹ Poznatky jazykovědy tedy náš autor přebírá za účelem vytvoření fenomenologie jazyka, která se zaměřuje na způsob, jakým se jazyk projevuje v rámci mluvy. Promluvu přitom i nadále chápe jako prázdnou významovou intenci, která se plní slovy:

„Významová intence je ve mně (stejně jako u posluchače, který ji objevuje, když mi naslouchá) v danou chvíli – i když následně ještě musí dozrát v „myšlenky“ – jen vymezené prázdno [*un vide déterminé*], jež je třeba naplnit slovy, přebytek toho, co chci říci, nad tím, co je nebo již bylo řečeno.“³⁹²

Slova a slovní obraty, které vyplňují významovou intenci, se mluvícímu subjektu ale nenabízejí jako netečné nástroje, nýbrž podle pravidel a formy jazyka. Tento podíl jazyka na „dozrávání myšlenek“ Merleau-Ponty uchopuje nejprve Humboldtovým pojmem „vnitřní jazyková forma“ („*innere Sprachform*“) a Goldsteinovým termínem „slovní pojem“ („*Wortbegriff*“), které shodně vymezuje jako „určitý styl promluvy, z něhož se [slova] vynořují a podle něhož se pořádají, aniž bych si je musel představovat.“³⁹³ V obou případech se jedná o způsob, jakým je mluvící subjekt veden konkrétním jazykem. Zatímco podle *Fenomenologie vnímání* se princip, podle kterého mluva vybírala vhodná slova, nacházel výlučně ve významové intenci, nyní přibývá ještě uspořádání jazyka, jímž subjekt mluví a jenž se také podílí na výběru slov.

³⁸⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949–1952*. Paris: Cynara, 1988. 9–87. [=Sorbonne]

³⁹⁰ Stručné a výstižné shrnutí podává Lagueux. LAGUEUX, Maurice. Merleau-Ponty et la linguistique de Saussure. *Dialogue*, 1965, 4(3), 351–364.

³⁹¹ S, 84/FŘ, 96. Viz POS, Hendrik J. Fenomenologie a lingvistika. *Teorie vědy*, 2012, 34(4), 429–438.

³⁹² S, 88n./FŘ, 100; překlad upraven.

³⁹³ S, 111/FŘ, 99; překlad upraven.

Bližší určení této logiky Merleau-Ponty nachází právě u Saussura, od něhož přebírá vymezení jazyka jako diakritického systému. V *Proze světa* cituje tuto pasáž *Kurzu obecné lingvistiky*: „[...] v jazyce existují pouze rozdíly *bez pozitivních termínů*. Ať už si všímáme označovaného nebo označujícího, jazyk nemá ani ideje, ani hlásky, které existovaly před systémem jazyka, ale jen konceptuální a fónické rozdíly, které z toho systému vyplynuly.“³⁹⁴ Jazyk, z něhož čerpáme slova k vyjádření významové intence, tak není ani tolik „sumou znaků (slov a gramatických a syntaktických forem) jako metodickým prostředkem rozlišování znaků mezi sebou.“³⁹⁵ Výrazy se mluvčímu subjektu nabízí podle své významové hodnoty, kterou získávají díky rozdílu vůči ostatním výrazům. Jazykový znak se tak stává „odchylkou“ (écart) od systému, jehož je prvkem.³⁹⁶

Merleau-Ponty vyvozuje důsledky pro lokalizaci významu znaku: 1. Nositelem významu nejsou ani tolik jednotlivá slova, jako spíš celek tohoto jazyka.³⁹⁷ 2. Tento celek je přítomen v každém znaku skrze sémantické okolí, k němuž se znak vztahuje: „[...] jazyková hodnota [...] slova je určena výlučně přítomností nebo nepřítomností jiných slov, které je obklopují.“³⁹⁸ Znak tak získává nepřímý význam, tj. význam, který zároveň vyjadřuje blízkost či vzdálenost vůči dalším slovům téhož jazyka.³⁹⁹ Podle tohoto principu např. synonyma nenesou stejnou jazykovou hodnotu, protože se nevztahují či neodlišují od stejného okolí. V důsledku pak žádná řeč nemůže mít pouze doslovný význam; vždy říkáme víc, než kolik explicitně míníme, někdy i více, než říct chceme.

Jak se toto saussurovské vysvětlení přebytku celkového smyslu nad smyslem doslovným vztahuje ke gestické teorii významu? Všimněme si nejprve, že Merleau-Ponty zůstává konzistentní. Skutečnost, že se jednotlivá promluva vztahuje k širšímu celku významů či snad dokonce ke všem, vyjadřuje již ve *Fenomenologii vnímání*: „Smysl promluvy [...] není nic jiného než způsob, jímž promluva zachází s [...] řečovým světem, či způsob, jímž moduluje na této klávesnici již nabytých významů.“⁴⁰⁰ Ve *Fenomenologii vnímání* spojoval Merleau-Ponty tento vztah jednotlivé promluvy k celku „řečového světa“ s její

³⁹⁴ SAUSSURE, *Kurz*, 148.

³⁹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969 [=PM], 45.

³⁹⁶ „U Saussura jsme se naučili, že jednotlivé znaky nic neznamenají a že nevyjadřují žádný smysl, nýbrž spíše vyznačují odchylku smyslu jednoho znaku od ostatních.“ (S, 49/NŘ, 53; překlad upraven.)

³⁹⁷ „Smysl má celek, nikoli každá část.“ (PM, 41.)

³⁹⁸ PM, 46.

³⁹⁹ „[...] každá řeč je nepřímá či aluzivní [...]“ (S, 54/NŘ, 57.)

⁴⁰⁰ PhP, 217.

gestickou povahou. Ovšem řekneme-li, že promluva má více než doslovný (či „pojmový“) význam, protože je gestem, navozujeme představu, že se tento přebytek nad doslovností váže k intonaci, doprovodným pohybům těla či mimice. Jak by však tělesná stránka promlouvání měla vysvětlit její vztah k již nabytým významům, zůstalo záhadou. Domníváme se, že četba Saussura přinesla Merleau-Pontymu takovou konceptualizaci jazyka, která dokázala tento vztah promluvy k celku jazyka vystihnout. Našel v ní to, co si již delší dobu myslel, ale nedokázal přesně uchopit.⁴⁰¹

Saussurovská teorie jazyka se také snoubí s Merleau-Pontyho výklady literatury, neboť na jejím základě lze dobře vysvětlit, že řeč dokáže navozovat myšlenky a představy, které nebyly vysloveny, a že lze i to nejdůležitější vyjádřit mezi řádky. Právě proto mluví Merleau-Ponty o „nepřímé řeči“, kterou může srovnávat s malířstvím jako „hlasy ticha“.⁴⁰² „Mlčení řeči“ znamená, že lze odhalit „pod mluvenou řečí [langage parlé] řeč fungující [langage opérant] nebo promlouvající [parlant], jejíž slova žijí neznámým životem, sjednocují se a rozdělují, jak to vyžaduje jejich postranní či nepřímý význam.“⁴⁰³ Jinak řečeno, Merleau-Ponty zde připisuje řeči stejnou schopnost symbolizovat, kterou dříve našel u smyslového vnímání a malířství. Podobně jako vidíme i kvality, které primárně nepatří zraku, podobně jako Cézanne může barvami malovat vůně,⁴⁰⁴ vyjadřuje spisovatel volbou určitých slov myšlenku, která ale není nikde v textu explicitně vyslovena. Dokonce ani není třeba, aby ji autor znal lépe než jeho čtenář, a přesto si oba rozumí. Stendhal mluví ke čtenáři „řečí zasvěcenců“, když líčí touhu zabít, aniž by ji pojmenoval.⁴⁰⁵ Tato nepřímá řeč opět není pouhým zpřítomněním, které bychom mohli nahradit jednoznačným pojmenováním, a tak se dostat popisované věci blíže. Stejně tak se nejedná o pouhé zastoupení skutečnosti, o které se mluví nepřímo, ale mnohem spíše o její prozkoumávání v prostředí řeči neboli o její řečové ztělesnění. Řeč se tak stává „něčím, co jako universum je schopno do sebe pojmut věci samé, když je napřed změnila v jejich smysl.“⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Přitom však třeba doplnit, že Merleau-Ponty používá pojem gesta i nadále a chápe jej jako ekvivalent k Saussurově teorii znaku. V *Próze světa* poté, co ukázal, že různé jazyky vyjadřují hodnotu vztažného zájmena různými gramatickými prostředky, a proto se překlad nemůže dokonale krýt s originálem, připisuje na okraj strany tuto poznámku: „Význam [...] je reliéfem v jazykovém univerzu. [...] Každou vyslovenou větu je třeba pochopit [...] jako gesto, které se dotkne kulturního celku.“ (PM, 42.)

⁴⁰² „Román se vyjadřuje mlčky jako obraz.“ (S, 95/NŘ, 86.)

⁴⁰³ S, 94/NŘ, 86; překlad upraven.

⁴⁰⁴ PhP, 368.

⁴⁰⁵ S, 95/NŘ, 87.

⁴⁰⁶ S, 54/NŘ, 56.

2. Významová intence

Prísne vzato bychom však měli rozlišovat mezi dvěma úrovněmi řeči: jazykem jako systémem odchylek, který mluvčímu subjektu nabízí výrazové prostředky určitou formou, a nepřímou řečí umělce, která využívá této jazykové formy osobitým stylem. Obojí pro Merleau-Pontyho představuje způsob, jakým se plní významová intence promlouvajícího subjektu. Proto platí, že i když se nositelem významu stává celek jazyka a výpověď vyjadřuje mlčením víc než doslovný význam, přesto se jazyk a mlčení mohou uskutečňovat pouze v rámci mluvy.

Místem významu tedy stejně jako ve *Fenomenologii vnímání* zůstává významová intence, kterou Merleau-Ponty dále charakterizuje jako tělesný pohyb neboli gesto. Pojem pohybu umožňuje Merleau-Pontymu tvrdit, že vyjadřovaná myšlenka je řeči imanentní a transcendentní zároveň, což jsou dvě určení, kterými shrnul fenomenologické pojetí vnímané věci.⁴⁰⁷ Praví: „Smysl je celkový pohyb mluvy, a proto naše myšlenka přetrvává v řeči.“⁴⁰⁸ „Můžeme-li mluvu přirovnat ke gestu, vztahuje se k tomu, co má vyjádřit, právě tak jako se gesto vztahuje k cíli, na který míří [...]“⁴⁰⁹ Z této druhé věty Merleau-Ponty vyvozuje, že význam promluvy je kantovská idea, tj. pól, který řeč přitahuje a k němuž se překračuje, ale který sám není plně dán. Na jedné straně tedy mluva něco vyjadřuje, mluvčí překračuje znaky směrem k označované věci, a tím dosahuje jejich smyslu s jednoznačností, která umožňuje komunikaci. Na druhé straně není myšlenka řeči nikdy vyjádřena úplně či – pomůžeme-li si Husserlovým termínem – adekvátně. Pro toto tvrzení se nabízí vícero důvodů: Jednak lze tutéž věc vyjádřit jinak, a to na mnoha úrovních: jiným jazykem, jinými slovy, jiným stylem výpovědi, a tato vyjádření mají odlišný významový odstín. Jednak je ve významu každého výrazu obsaženo jeho sémantické okolí, které sdělujeme, aniž bychom jej pojmenovávali. Tento přebytek naznačeného smyslu nad doslovným nedovoluje, aby se plný význam stal předmětem představy.

Samé jádro teorie mluvy, tj. rozdíl mezi tvůrčí a běžnou promluvou, nyní Merleau-Ponty reformuluje pomocí pojmu „odchylka“. Tvůrčí mluva nejenom využívá nepřímého smyslu slov, který již byl v jazyce ustaven, aby sdělila nový význam, ale též mění již zavedený význam slov tím, jak je splétá podle svých požadavků. Tím se stává odchylkou

⁴⁰⁷ Primát, 41.

⁴⁰⁸ S, 54/NŘ, 56; překlad upraven.

⁴⁰⁹ S, 111/FŘ, 100; překlad upraven.

od sedimentovaného jazyka a také od všech již ustavených způsobů, jak jej používat. Nacházíme zde tytéž dva vztahy celku a části, které jsme výše konstatovali mezi výrazem a jazykem: Jednak se tvůrčí mluva liší od aktuálního stavu jazyka a literatury, jednak je nese v sobě. Na jednu stranu tedy vyrůstá z této půdy, a tím ji opouští, na druhou stranu v ní lze stále zavedené jazykové prostředky rozlišit, neboť na ně navazuje. Jinými slovy, tvůrčí řeč ustavené jazykové normy a literární formy zároveň využívá a proměňuje. Merleau-Ponty si pro tento dvojí vztah nového výrazu k jeho základům půjčuje Malrauxův termín „koherentní deformace“.⁴¹⁰ Nový výraz je s dosavadním stavem či normou soudržný a zároveň se od něj liší. Pojem odchylka značí právě tento dvojaký vztah k sedimentovanému základu.

Tvůrčí výraz také podle Merleau-Pontyho představuje místo, kde se diakritická povaha jazyka ukazuje zřetelněji než u výrazů ustálených. Když vzniká nový význam, odmítáme řadu výrazů, aniž bychom přesně věděli, proč, dokážeme vycítit, nejenom zda se k dané významové intenci hodí doslovný význam výrazu, ale také co s ní dělá jeho celé sémantické pole či okolí. Oproti tomu běžná mluva tuto nepřímou významu zakrývá, protože jak její význam, tak vhodné prostředky, jak jej vyjádřit, jsou již připraveny k použití. Vzniká tak dojem, že význam je výrazu přidělen přímo, bez ohledu na jeho jazykové okolí: „Výrazy již nabyté mají přímý smysl, který přesně odpovídá slovním obrátům, formám a ustaveným slovům. *Zdánlivě* zde není žádná mezera a promlouvající mlčení.“⁴¹¹ Zde také spatřujeme upřesnění *Fenomenologie vnímání*, ve které Merleau-Ponty popisoval ustálená slova jako (v Husserlově smyslu) znamení, přičemž nebylo jasné, zda se sedimentací skutečně proměňuje způsob jejich značení, anebo se jedná spíše o iluzi. Opřeme-li teorii tvůrčí mluvy o diakritickou teorii jazyka, situace se vyjasňuje: řeč nemůže mít přímý smysl ani být znaméním myšlenek. Přímý smysl běžné mluvy a jednoznačně vymežitelné významy slov jsou iluze. Proto též Merleau-Ponty zdůrazňuje, že předmětem jazykovědy není systém jazyka sedimentovaného do podoby učebnic a slovníků, nýbrž živé užívání jazyka.⁴¹²

⁴¹⁰ S. 68/NŘ, 67.

⁴¹¹ S. 58/NŘ, 59; překlad upraven; kurzíva J. P. Srov. původní znění této pasáže, jak se zachovalo v nevydané *Proze světa*: „Výrazy již nabyté mají přímý smysl, který přesně odpovídá slovním obrátům, formám a ustaveným slovům. Právě proto, že jimi již disponujeme, mezery a prvek ticha se z nich setřely.“ (PM, 64n.) Tato formulace navozuje dojem, že sedimentace mění nepřímý význam na přímý, což je ale ze saussurovské definice znaku nemožné.

⁴¹² Srov. PM, 39: „[...] ve srovnání s živým užíváním jsou lexikální a gramatické významy vždy jen přibližné.“

3. Dějinnost jazyka

Další oblastí, ve které Saussure Merleau-Pontyho ovlivnil, je pojetí dějin. V závěru cyklu přednášek na Sorbonně vyjadřuje Merleau-Ponty naději, že kdyby zobecnil saussurovské pojetí vývoje jazyka tak, aby zahrnovalo celé dějiny, mohl by najít cestu mezi pojetím vývoje jako souhrnu náhodných událostí, které nikam nesměřují, a teleologickým pojetím, podle kterého míří události k předem danému cíli.⁴¹³

Vývoj jazyka, tj. skutečnost, že vznikají nové gramatické formy a slova a že stávající formy a slova mění svůj význam, vysvětluje Merleau-Ponty jako výsledek napětí uvnitř jazykového systému: „každý jazyk [...] je v každém okamžiku podroben dvěma sdruženým, ale protichůdným potřebám: expresivity a uniformity.“⁴¹⁴ Expresivity dosahuje tvorbou nových výrazů, které se na jedné straně liší od výrazů již ustavených, jinak by k sobě nepřitahovaly pozornost, ale na druhé straně musí v jazyce již existovat jejich přibližný ekvivalent, jinak by zůstaly nesrozumitelné. Aby se nové slovo mohlo stát normou, musí se od normy lišit a zároveň s ní být konformní. Okamžitý stav jazyka je pak „provizorní rovnováhou“ mezi novým a ustáleným, v níž se zároveň matně rýsují „pravděpodobné změny“.⁴¹⁵

Zásadní otázkou nyní je, komu jazykovou inovaci připsat. Pokud by byla výlučně dílem vyjadřujícího se subjektu, stal by se jazyk o sobě statickým a jeho dějiny souhrnem změn do něj vnesených zvnějšku. Pokud by změnu dokázal navodit jazyk sám, nezávisle na vůli mluvícího subjektu, jednalo by se o variantu lsti rozumu, který se uskutečňuje naším prostřednictvím za našimi zády. Merleau-Ponty se snaží proplout mezi Skyllou a Charybdou. Na jedné straně se vyjadřuje, jako by jazyk směřoval ke změně vlastní vůlí: „Jazyky [...] potají lační po změnách, které by jim poskytly prostředky, aby se znovu staly expresivními. Jistě tedy existuje vnitřek řeči, významová intence [intention de signifier], která oživuje náhody jazyka a v každém okamžiku z něj činí systém, který se dokáže přetrhnout a opět navázat.“⁴¹⁶ Na druhé straně podmiňuje vývoj jazyka mluvou a vůlí lidí, kteří jím mluví: „Tím, co tvoří oporu pro vynalezení nového systému

⁴¹³ Sorbonne, 85n. Stejně tak se vyjadřuje v *Próze světa*: „Saussurova nezměrná zásluha spočívá v tom, že završil postup, kterým se historie osvobozuje od historicismu a který umožňuje nové pojetí rozumu.“ (PM, 34.)

⁴¹⁴ PM, 50.

⁴¹⁵ PM, 34.

⁴¹⁶ PM, 51.

vyjadřování, je [...] tlak mluvících subjektů, kteří si chtějí porozumět [...]“⁴¹⁷ Zdá se tedy, že změna vzniká součinností jazyka, v němž se rýsují oblasti, které si o změnu takřikajíc samy říkají, a významové intence subjektu, který chce tímto jazykem něco vyjádřit. Jazyk jako systém v pohybu by tak nebyl pouze pokladnicí výrazů, jimiž se může významová intence naplnit, nýbrž spíše něčím jako organismem s vlastními požadavky na vyjadřující se subjekt a s vlastními návrhy ohledně toho, jaká slova významovou intenci vyplní. Můžeme si zde pomoci přirovnáním, které s odkazem na Valéryho uvádí Merleau-Ponty v předmluvě ke *Znakům*: jedná se o „slovního živočicha“ či „živočicha Řeč“, v jehož „srdci dozrává výrazový akt“.⁴¹⁸ Jazyk tedy směřuje k novým výrazům a tvůrčí mluva na toto směřování navazuje. Promlouvající subjekt jistě není nucen se vyjádřit způsobem, kterým ho jazyk vede, nicméně může právě v tomto směřování nalézt oporu své řeči a pomoci na svět výrazu, který se začal rodit již před jeho promluvou. Promluva tedy není pouze vyplněním prázdné významové intence, ale také završením procesu zrání jazyka.

Jak jsme již uvedli, Merleau-Ponty v této „dějinnosti navazování“ spatřoval víc než jen klíč k porozumění vývoji jazyka. Podle našeho názoru tvoří přestupní bod na jeho cestě k reinterpretaci Husserlova pojmu „založení“, jímž se snaží vystihnout logiku dějinného vývoje obecně.

§ 24 Založení a dějiny

Pojem založení („institution“) se nachází se středu Merleau-Pontyho představy o tom, jak funguje dějinný vývoj. Zásadní roli hraje již v *Nepřímé řeči a hlasech ticha*, nejsoustavnější pozornost je mu věnována v přednáškách z let 1954–1955 nazvaných *Založení v osobní a veřejné historii*.⁴¹⁹ Zodpovězením otázky, jak fungují dějiny, získáme východisko pro zkoumání produktivity řeči, neboť proměna smyslu, kterou řeč vykonává, není pro Merleau-Pontyho nakonec nic jiného než založení.

Merleau-Ponty definuje pojem „založení“ jako „ony události ve zkušenosti, které tuto zkušenost obdařují trvalými dimenzemi, ve vztahu k nimž celá další série jiných

⁴¹⁷ PM, 50. Podobně také PM, 36: „Náhody [historie jazyka] byly vnitřně převzaty intencí dorozumět se, která je mění v systém vyjadřování [...]“

⁴¹⁸ S, 26. Česky: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Smysl filosofického tázání. Dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. Přel. J. Halák, Praha: Filosofia, 2016, 18.

⁴¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique; Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003 [=Institution]. Český překlad části přednášek: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Založení a podstata*. Přel. J. Fulka, A. Tesková, K. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 2011 [=Založení].

zkušeností nabude smysl a bude tvořit myslitelnou souslednost nebo historii – anebo také události, které ve mně ukládají jistý smysl nikoli v podobě přetrvávání nebo residua, ale jakožto výzvu k pokračování, jakožto požadavek budoucnosti.“⁴²⁰

Založena je tedy v první řadě trvalá dimenze, vůči níž či v níž budou následující události dostávat svůj smysl. Častěji než o dimenzi ale v přednáškách Merleau-Ponty hovoří o „poli“, jeho synonymem je též „horizont“. Ačkoli v přednáškách nenacházíme jedno vedoucí vymezení, je zřejmé, že se jedná o způsob, jakým Merleau-Ponty mluví o apriorní formě zkušenosti a o obecninách. Zkušenostní dimenze je „čep“, kolem kterého se zkušenost organizuje,⁴²¹ či invariant v proměnlivosti jevů jednotlivých věcí: „to, co nelze pozměnit či odmyslet, nemá-li věc sama zmizet“.⁴²² Jedná se o trvalý způsob zakoušení dané oblasti světa, styl našeho setkávání se světem, či „pravidlo“, jež ve zkušenosti působí, aniž by muselo být formulováno. Je základem ekvivalence, neboť se vzhledem k němu určité zkušenosti jeví jako variace téhož či výrazy téhož.

Ačkoli je pole obecným rozměrem zkušenosti, který má své případy, není založeno jako předmět, pod nějž by spadaly jiné předměty, nýbrž jako „postranní rozšíření přednostního případu na všechny“.⁴²³ Vztah věcí téhož druhu se tak stává vztahem k paradigmatickým zkušenostem, které proměnily strukturu zkušenostního pole, a k modelům, podle nichž se nová struktura řídí. Obecný rozměr zkušenosti v sobě nese odkaz k události, kterou byl založen. Díky tomu lze zkušenostní dimenzi také časově a prostorově lokalizovat, aniž by se z ní proto stala jednotlivina.

Pole je tedy nezpředmětnitelnou strukturou zkušenosti, která si udržuje vztah ke svému vzniku a vůči níž další zkušenosti a události nabývají smyslu. Je-li v takovém poli založeno nové pole, dochází k několika událostem, které Merleau-Ponty popisuje v duchu pojmů převzatých z §15 Husserlovy *Krize*. V první řadě je stávající pole „dodatečně založeno“ (Nachstiftung). Každé založení se odehrává na půdě, která vznikla předchozím založením, takže i když dané pole proměňuje, zároveň je tím potvrzuje a uchovává.⁴²⁴ Husserlovým příkladem je proměna původního směřování řecké filosofie, která se

⁴²⁰ Institution, 124/Založení, 171.

⁴²¹ Institution, 102; Origine 28.

⁴²² Institution, 95 pozn.; VN, 114.

⁴²³ Institution, 95. Podobně také Institution, 103: „Pojmy ‚pole‘, založení, pravda vyžadují, aby subjektivita nebyla zpočátku bytí pro sebe, nýbrž nositel = X nějaké zkušenosti a aby *Sinngebung* nebylo zařazení toho či onoho pod podstatu, ale postranní idealizace či zobecnění prostřednictvím návratu na základě modelu [...]“

⁴²⁴ „[...] založení je transformace, která [předchozí založení] uchovává [...] a překračuje.“ (Institution, 58.)

odehrála v novověku.⁴²⁵ Merleau-Ponty, který případy založení hledá ve všech oblastech života, uvádí jako příklad „dodatečného založení“ převzetí Oidipovského komplexu v pubertě. V obou, byť tak rozdílných případech, se jedná o událost, která dosavadní strukturu zkušenosti pouze nenahrazuje jinou, nýbrž z ní vychází a přitom ji zásadně proměňuje. V obou nacházíme „reaktivaci“ „původního založení“ (*Urstiftung*) výchozího pole. Tuto reaktivaci nevysvětluje Merleau-Ponty jako explicitní zopakování postupu, jímž původní pole vzniklo, nýbrž jako převzetí otázky, na niž bylo stávající pole odpovědí, a navázání na totéž tázání či zkoumání, na které však nové založení dává odlišnou odpověď.⁴²⁶ Každé založení je také otevřené do budoucna, patří k němu určité „konečné založení“ (*Endstiftung*) a „telos“, ke kterému směřuje: „V jistém smyslu je budoucnost anticipována jako telos původního postupu, *Urstiftung* a *Endstiftung*.“⁴²⁷ Zdálo by se, že Merleau-Ponty společně s Husserlovými pojmy přijal i představu zacíleného dějinného vývoje. Zde je však situace složitější.

Evropské dějiny, jak je v *Krizi* líčí Husserl, začínají tím, že řecká filosofie vytyčila lidstvu úkol univerzálního poznání.⁴²⁸ Tento úkol na sebe bere filosofie jako všeobjímající věda, která si klade za cíl vybudovat nezpochybnitelnou metodou jednotný systém poznání. Proto lze pod fakty historického vývoje filosofie najít jejich vnitřní smysl, totiž směřování k tomuto cíli.⁴²⁹ A z tohoto hlediska lze také jednotlivé filosofie hodnotit podle toho, zda k cíli skutečně směřují, nebo od něj odpaďávají: „pouze konečný cíl [*Endstiftung*] nám může dát potřebné světlo k pochopení dřívějších myslitelů tak, jak by oni sami sebe nikdy ani nemohli pochopit.“⁴³⁰ Husserlova pozice je tak pohledem někoho, kdo již cíl dějin zná, i když ho ještě nebylo dosaženo.⁴³¹

„Teleologii“ založení, kterou rozvíjí Merleau-Ponty, je oproti tomu třeba vykládat z hlediska pojmu odchylky. Založení je „odchylkou vzhledem k normě“, na jejíž půdě se

⁴²⁵ Hua VI, 72/Krize 93.

⁴²⁶ *Institution*, 59.

⁴²⁷ *Institution*, 92.

⁴²⁸ Hua VI, 11/Krize, 35.

⁴²⁹ Hua VI, 16/Krize, 40.

⁴³⁰ Hua VI, 74/Krize, 94.

⁴³¹ Jak silně dějinnou teleologii u pozdního Husserla chápat, je otevřenou otázkou. Ströcker hovoří o pouhém „směru orientace“, Gander proti tomu zdůrazňuje spontánní pohyb dějin myšlení směrem k fenomenologii. Viz STRÖCKER, Elisabeth. Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krise. *Filosofický časopis*, 1993, 41(4), 637. GANDER, Hans-Helmuth: *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001, 154.

odehrává.⁴³² Jakou funkci má „odchylka“ v dějinách, objasňuje tato pasáž z Merleau-Pontyho komentáře k Husserlovu *Původu geometrie*:

„*Stiftung* není zahrnující myšlení, ale myšlení otevřené, není to záměr a *Vorhabe* skutečného centra, ale *postranní* záměr, který bude usměrněný, žádné kladení cíle, nýbrž kladení stylu, nikoli frontální uchopení, ale laterální odchylka, řasa vylovená z hlubin.“⁴³³

Odchylku, která zakládá nové pole, si tedy lze představit jako nové usměrnění pohybu vývoje dané oblasti, daného pole. Termín odchylka vyjadřuje dvojí: 1. skutečnost, že každé založení vyžaduje nějaký již daný směr, od něhož se odchyluje; 2. otevřenost v otázce, k čemu nové založení a nové směřování míří. Tato otevřenost vychází z toho, že další směřování je v aktuálním stavu pouze naznačeno a následujícím založením opět „bude usměrněno“. Podle Merleau-Pontyho tedy v dějinách existuje směřování, ale není jim od začátku zadán jeden cíl. Směr vývoje se s každým založením mění, a přesto lze hovořit o společném úkolu. Každé založení v sobě nese půdu, od níž se odchyluje, právě tak jako tvůrčí mluva v sobě nese jazyk, který využívá a který proměňuje.

Merleau-Ponty od Husserla přijímá dvojí: 1. Dějiny se vyvíjejí skrytě, nikoli jako vyplňování nějakého záměru. Husserl v této souvislosti tvrdí, že směřování k cíli je „latentní“.⁴³⁴ 2. Dějiny jsou nesené společným nekonečným úkolem, díky čemuž k nám promlouvají i umělecká díla a poznatky dob dávno minulých. Pojem odchylky ale brání tomu, aby se někdo mohl postavit na konec dějin nebo jejich směřování jednoznačně určit. Dějinná přítomnost budoucí vývoj pouze naznačuje. Jak tvrdí Merleau-Ponty ve své polemice s Hegelem: přítomnost sama anticipuje svou proměnu, kterou ale nelze dopředu určit.⁴³⁵

Tato formulace prozrazuje, že se se založením pojí vlastní časovost, která se pro Merleau-Pontyho stává dokonce klíčem k porozumění času jako takovému a vztahu časových dimenzí mezi sebou.⁴³⁶ Původní časovost má podobu předbudoucího času: „přítomnost [je] otevřená retrospektivnímu pohledu, jenž se nám *naskytne*, jakmile bude vše řečeno [quand tout aura été dit].“⁴³⁷ Jak tomu rozumět? K čemu určitá přítomnost směřuje, lze

⁴³² Institution, 41.

⁴³³ Origine, 30/Založení, 106.

⁴³⁴ Hua VI, 13/Krize, 37.

⁴³⁵ S, 103/NŘ, 92.

⁴³⁶ Srov. Institution, 36: „Čas je samotným modelem založení [...]“

⁴³⁷ Origine, 78/Založení, 103.

poznat jen v budoucnu, tj. ve zpětném pohledu. Důvodem je, že teprve budoucí založení uchopí implicitní směřování přítomného pole a dá mu jasný význam. Přítomný smysl se „musí stát tím, čím je.“⁴³⁸ Zároveň však zpětný pohled, jehož příkladem je i reflexe, odhaluje „minulost, která nikdy nebyla přítomná“,⁴³⁹ neboť v tom významu, ve kterém se nabízí zpětnému pohledu, je vždy již dotvářena z hlediska přítomnosti. Tudíž smysl minulosti nebyl v době, kdy byla přítomná, tentýž jako je nyní, když je již minulá, a naopak minulost, tak jak ji rozumíme dnes, nikdy nebyla přítomná. Tato odchylka ve významu se však nezakládá na omylu, který bychom mohli obejít lepším poznáním minulosti, nýbrž na principiálním vztahu časových dimenzí, který vychází z logiky založení. Dřívější pole je dodatečně založeno, čímž se mění jeho smysl, ovšem vždy jen v jistých hranicích, daných otevřeností pole původního. Jak říká Merleau-Ponty v eseji *Oko a duch*: „Pokud jde o historii uměleckých děl, pak alespoň u opravdu velkých děl je jim dodatečně přiznáván smysl, který je vyvozován z nich samých. Dílo samo otvírá pole, z něhož se jeví v jiném světle, takže dílo samo prochází metamorfózou a stává se svým pokračováním.“⁴⁴⁰

Záměrem Merleau-Pontyho přednášek o založení bylo položit základy metafyzice dějin.⁴⁴¹ Dosavadní úvahy ukázaly, že dřívější založení tvoří půdu či pole pozdějšímu a pozdější zpětně uděluje smysl dřívějšímu, takže se vzájemně vyžadují. Pro přítomnost to znamená, že je na jedné straně založena v minulosti a na druhé straně směřuje k znovuzaložení budoucímu. Tato řada založení váže přítomnost k minulosti a vytváří kontinuitu dějin, která však neumožňuje předvídat jejich budoucí pokračování, neboť naše dějinná přítomnost má podobu otevřeného pole, ve kterém se nacházíme, a nikoli předmětu, který by se nacházel před námi. Vznik nového smyslu je proto vždy také s minulostí nespojitý, jelikož vzniká něco, co z přítomného stavu věcí nelze nijak vyvodit.

Logiku založení nachází Merleau-Ponty v řadě oblastí: vedle vývoje věd ji spatřuje také v umění, vzorcích chování, průběhu osobních citů a ve vývoji společnosti. Ukazuje dokonce, že události, které zakládají trvalé dimenze, jimiž se řídí budoucí chování, lze pozorovat také u zvířat. Předbudoucí čas založení vykazuje např. ve vývoji perspektivy jako symbolické formy,⁴⁴² ale stejné vztahy spatřuje také ve vývoji stylu jednoho

⁴³⁸ Institution, 36 pozn.

⁴³⁹ PhP, 280.

⁴⁴⁰ OD, 24.

⁴⁴¹ Institution, 126/Založení, 173.

⁴⁴² Institution, 78–88.

umělce.⁴⁴³ Tutéž časovost ovšem můžeme předpokládat i během procesu tvorby jednotlivého díla: Tahy štětcem či slova zaplňují prázdno, na jehož způsob v malíři či spisovateli existuje tichý celkový „záměr“ díla, a vzájemně se směrem do budoucna vyžadují.⁴⁴⁴ V souladu s pojmem založení můžeme říci, že tahy a slova nemají dosud jasný význam, ovšem nepochybně někam spějí. Jakmile svého cíle dosáhnou, zpětně získají svůj význam z něj. Barva se stane barvou krajiny, slova a věty vyjádří zápletku, dramatické gesto charakterizuje postavu. Mohli bychom doplnit, že na jednotlivém díle v průběhu jeho vzniku je námi sledovaná časovost snad dokonce nejzřetelnější: rozepsaný text obsahuje zárodek i potřebu rozuzlení, jeho závěr osvětluje předchozí části, které jej samy připravovaly, a přesto nechávaly otevřené, jak přesně bude závěr vypadat.

Jaký posun nastal mezi *Fenomenologií vnímání* a přednáškami o založení? Rozdíl spatřujeme v otázce, co znamená založení nové dimenze. Dříve se jednalo o založení nové možnosti rozumění či chování, tedy o to, že založená dimenze ukazuje něco odlišného od všeho dosavadního, co lze nyní opakovat. Později se přidává apel na budoucnost. S každým založením má přijít další založení, které zpětně udělí smysl přítomnému založení. To, co je založené, ještě není hotové a bude se proměňovat. Založením tedy nevzniká pouze možnost to, co je založené, opakovat, nýbrž jím začíná nové dozrávání, které samo vyžaduje další založení.

§ 25 Řeč a založení

Pojem založení vyjadřuje dva rysy dějin – jejich kontinuitu a nepředvídatelnost – a týká se všech výrazů na různých úrovních. Vyjadřující se subjekt je vřazen do dějin vývoje symbolické formy, kterou se vyjadřuje, do vývoje svého osobního stylu i do vývoje jednotlivého díla či situace, kterou vyjadřuje. Výraz je způsobem, jakým Merleau-Ponty přistupuje k veškeré kulturní či duchovní skutečnosti. Píše: „výraz není jednou z podivuhodností, kterou by chtěl duch zkoumat, nýbrž jeho existencí v činu [existence en acte].“⁴⁴⁵ „Duch“ zde označuje zaujetí osobního postoje, který dále Merleau-Ponty vymezuje vztahem k minulosti. Výrazové akty pozvedávají „mlčenlivou kulturu z jejího smrtelného okruhu“⁴⁴⁶ tím, že umožňují, aby člověk svou minulost pouze neopakoval nebo proti ní pouze nerevoltoval. Umění výrazu je opuštěním této dichotomie.

⁴⁴³ PM, 95.

⁴⁴⁴ Institution, 40n.

⁴⁴⁵ S, 98/NŘ, 89; závěr překladu upraven.

⁴⁴⁶ S, 99/NŘ, 89.

Ptáme-li se nyní, čím se liší řeč od ostatních výrazů, nabízí Merleau-Ponty dvojí: Jednak se pokouší zachytit odlišný postoj malíře a spisovatele vůči minulosti, jednak ukazuje, jaké důsledky s sebou nese, že se vědecké poznání odehrává v řeči.

Malíř podle Merleau-Pontyho hovoří soukromým jazykem.⁴⁴⁷ Obraz nás oslovuje, protože jsme bytosti, které – stejně jako malíř – vidí. Jsme tedy od přírody vybaveni mu rozumět. I když malířství „naplňuje touhu minulosti“,⁴⁴⁸ i když je článkem v řetězu dějin a podléhá jejich logice, vytváří obraz dojem věčnosti, tj. snového vytržení ze souvislostí svého vzniku. Jelikož k němu má přístup každý vidoucí a jelikož v sobě obraz nemusí zachovávat okolnosti reálného světa, podléhá podle Merleau-Pontyho pozdějším interpretacím svého smyslu daleko více než literatura: „Sochy z elidské Olympie, kvůli nimž tolik lneme k Řecku, živí [...] v nás svým dnešním stavem, v jakém se dochovaly – bělostné, rozbité a odloučené od celého díla – šálivý mýtus o Řecku [...]“⁴⁴⁹

Spisovatel má oproti tomu díky jazyku k minulosti živý vztah, neboť mluví řečí bezpočtu lidí, kteří mluvili před ním. Sám se musí nejprve tomuto médiu propůjčit, aby v něm našel prostředky k vlastnímu vyjádření a postupně i vlastní styl. Jazyk se mu přitom sám nabízí v tom smyslu, že i když jej třeba spisovatel ohýbá a natahuje, přeci jen si může být jist, že pomocí něj zveřejňuje své myšlenky, které nikdy nezůstanou soukromé, tak jako u malíře. Odměnou je mu trvalejší existence smyslu, protože čtenář se knize musí podobně jako spisovatel jazyku přizpůsobovat a příběh se dozvídá postupně. Kniha se takříkajíc sama brání dezinterpretacím.

I když jak malířství, tak literatura mají své dějiny, což pro Merleau-Pontyho obnáší, že každá přítomnost je prodloužením minulosti, ze které ji ovšem nelze nijak vyvodit, liší se svým postojem vůči minulosti. Malíř začíná vždy jakoby nanovo, protože se ve své práci nemůže opřít o sdílený jazyk. Spisovatel navazuje na řeč, která již začala, protože sdílí se svým společenstvím pracovní nástroje – slova. Jazyk nese minulost ve výslovné podobě, protože je silnější vazbou ke společenství než pouhé vidění. Proto Merleau-Ponty říká: „Řeč mluví, kdežto hlasy malířství jsou hlasy ticha.“⁴⁵⁰

Druhou zvláštností řeči je, že jako jediný výrazový prostředek umožňuje formulaci vědění: „Myšlené není vnímané, vědění není vnímání. Mluva není jedním gestem mezi

⁴⁴⁷ S, 99/NŘ, 89.

⁴⁴⁸ S, 99/NŘ, 90.

⁴⁴⁹ S, 100n./NŘ, 91.

⁴⁵⁰ S, 101/NŘ, 91.

ostatními gesty, nýbrž nositelem našeho pohybu k pravdě, tak jako je tělo nositelem bytí k světu.“⁴⁵¹ Merleau-Pontyho cílem je ukázat, že vědecké poznání neobjevuje již hotové pravdy, nýbrž je tvoří a že tento tvůrčí akt lze popsat jako přechod z jednoho řečového výrazu do druhého. Jako příklad volí součet řady celých čísel, o kterém lze dokázat, že se rovná součinu $(n+1)n/2$, kde n značí počet čísel v řadě. Zdálo by se, že důkazem této vlastnosti celých čísel, která o nich nemůže neplatit, jsme pouze odkryli určitý matematický vztah, který se mezi čísly již skrytě nacházel. Na základě Merleau-Pontyho textu však můžeme rozlišit vícero aspektů této situace:

1. Lze popsat přechod mezi řadou celých čísel a jejich objevenou vlastností. Jinými slovy, je možné ukázat postup, kterým tato vlastnost vzniká. Tvůrčí aspekt spočívá v tom, že ve výsledném vzorci je jednou „ n “ použito k označení pořadí čísla v řadě $(n+1)$, podruhé k označení jeho velikosti $(n/2)$. Mysl tedy musí nahlédnout, co platí o vztahu těchto dvou významů, což jí samotná řada čísel nijak nepředepisuje.⁴⁵²

2. Formulace $(n+1)n/2$ má vůči ostatním ekvivalentní výrazům, např. $(n^2+n)/2$ přednostní postavení, protože odráží evidenci, že součet nejmenšího s největším číslem řady a součet druhého nejmenšího s druhým největším atd. jsou si rovny.⁴⁵³

3. Rozeznání nové vlastnosti je její identifikací se jsouncem, o němž se vypovídá, a identifikace je vždy opakováním. Právě tento návrat tvoří zvláštnost vědeckého poznávání: „Vlastní místo pravdy je tudíž myšlenkové znovu-uchopení [reprise] předmětu v jeho novém významu [...]“⁴⁵⁴

4. Počáteční struktura, v našem případě číselná řada, neexistuje jako předmět, nýbrž už sama naznačuje různé své možné proměny a nové vlastnosti. Řada čísel je „soubor vztahů, které se v ní již ustavily, *plus otevřený horizont vztahů, které lze sestojit [relations à construire]*“.⁴⁵⁵ Dosud neobjevené vlastnosti v ní „již působí“ („sont déjà opérantes“), neboť struktura číselné řady „se mi nabízí, nakolik jde o otevřenou situaci, kterou mohu završit, a nakolik se otvírá jako něco, co *má být poznáno [à connaître]*“.⁴⁵⁶ Jinde Merleau-

⁴⁵¹ PM, 181.

⁴⁵² PM, 180.

⁴⁵³ Institution, 96.

⁴⁵⁴ PM, 179. Text pokračuje: „Nutnou a dostačující podmínkou existence pravdy je, aby proměna struktury, která dává nový smysl, vskutku znovu uchopila počáteční strukturu [...]“

⁴⁵⁵ PM, 175.

⁴⁵⁶ PM, 176.

Ponty mluví jednoduše o mezerách (lacunes), které se novým objevem zaplní.⁴⁵⁷ Mohli bychom je též pojmenovat jako implicitní smysl, který se rozvine a dokončí novým výrazem.

Z těchto bodů lze učinit několik závěrů: Tvůrčí akt nemůže sice nový objev ze staré struktury vyvodit, může se ale do jisté míry opřít o horizont, který mu sama nabízí. Tvorba je odpovědí na to, k čemu nás věc vyzývá, či navazováním na pohyb, který již začal. V důsledku je pak třeba výše popsanou identifikaci pochopit jako završení přechodu. Přechod tedy nespojuje dva identické body, nýbrž identita vzniká přechodem. Stejně tak musíme rozlišovat na jedné straně zpětný pohyb pravdy, tj. projekci nově objevené vlastnosti do již existující struktury, a na straně druhé možnost přechodu k nové vlastnosti, která se ve struktuře již naznačuje. Zpětný pohyb pravdy je v Merleau-Pontyho očích *nutnou* iluzí, neboť tvorba vždy na něco navazuje.

Čím se tedy liší věda od literatury? Odpověď je třeba hledat v pojmech pravda a sedimentace. Přestože Merleau-Ponty kolísá, jak co do rozsahu pojmu sedimentace, tak co do vymezení pojmu pravdy, domníváme se, že jeho přístup lze systematizovat.⁴⁵⁸

Sedimentace je výsledkem založení, k němuž se lze opakovaně vztáhnout. Jak Merleau-Ponty rozlišuje literární od malířské sedimentace, jsme již popsali. Nyní je otázka, jak se od sebe liší dílo literární a vědecké.

Literatura, stejně jako věda vytváří dílo, jehož smysl lze donekonečna opakovat. Liší se však ve formě identifikace, která je s tímto opakováním spojena. Vědecké založení identifikuje výsledek tvůrčího aktu s jeho počátečním stavem, zatímco literatura sice také přivádí určitou předem se nabízející skutečnost k výrazu, ale nedomnívá se, že by pouze rozvíjela její definici. Identita literárního díla je jeho opakováním v tradici, kterou zakládá.

Vedle vztahu ke skutečnosti se však liší také jejich vztah k jazyku. Merleau-Ponty sice žádné explicitní srovnání literatury s vědou neprovádí, nicméně vědě nelze dost dobře

⁴⁵⁷ PM, 179.

⁴⁵⁸ Ve *Fenomenologii vnímání* Merleau-Ponty tvrdí, že mluva je „jediným z výrazových úkonů, který se dokáže sedimentovat a vytvářet intersubjektivní zisk.“ (PhP, 221.) Jelikož hned odmítne, že by řeč byla jediným typem výrazů, který lze zaznamenat na papír, lze dovodit, že „sedimentací“ zde nemá na mysli zápis, nýbrž jazyk. (Připomínáme, že taktéž Husserl jasně nerozlišoval, zda idea sedimentuje již vyslovením, nebo až zápisem.) V přednáškách o založení pak mluví Merleau-Ponty o sedimentaci, kterou zanechává obrazové gesto (Institution, 85), a lze se domnívat, že pojem „sedimentace“ označuje výsledek jakéhokoli založení.

připsat, co říká o literatuře: „Je to tak, jako by jazyk byl vytvořen pro spisovatele a spisovatel tu byl kvůli jazyku, jako by úkol mluvit, jemuž se zasvětil při učení se jazyku, znamenal víc než tlukot jeho srdce, jako by ustavený jazyk pomocí něho uskutečňoval jednu ze svých možností.“⁴⁵⁹ Jazyk se jistě nabízí také vědci, aby s jeho pomocí udělil trvalou existenci svým myšlenkám, nicméně věda není jen rozvinutím či koherentní deformací jazyka. Proto též zpětný pohyb pravdy projektuje vědecké objevy do přírody, zatímco literární díla do jazyka. A proto též věda nespolehá na „řeč zasvěcenců“, i když si vytváří vlastní jazyk.⁴⁶⁰

A konečně, v Merleau-Pontyho díle lze nalézt dva pojmy pravdy, z nichž jeden připisuje výlučně vědě. Širší pojem pravdy značí „pravdu, která se tvoří“ oproti „pravdě již hotové“ a týká se jak vyjadřování, tak jednání.⁴⁶¹ Pravdivé je to, co vystihuje smysl situace, co pomáhá k výrazu věcem samým, např. co je v dané situaci třeba udělat nebo říci. Jedná se o pravdu pochopenou z hlediska logiky založení jako završení toho, co se v situaci již naznačuje. Užší pojem pravdy označuje záměrné směřování k pravdě formou shromažďování propojených poznatků. Kumulace a stavba poznání je možná, protože „bylostným znakem pravdy je, že je integrální [...]“⁴⁶² Integrace se opírá o zvláštní typ identifikace, který náleží pouze vědám a který jsme popsali výše. Jedná se o tvořivý proces, který může přidávat novou vlastnost pouze tak, že opakuje původní strukturu, že ji v ní nalézá. Nový poznatek pak nese půdu, na níž se zrodil, nadále v sobě.

Vědecké poznání je tedy pro Merleau-Pontyho zvláštním druhem mluvy. Díky své vazbě na řeč podléhá logice založení: neexistuje předtím, než bylo vyjádřeno, ani v mysli, ani ve světě a rodí se na půdě dřívějšího poznání, kterou do sebe integruje. S těmito závěry se Merleau-Ponty spokojuje a rozdíl mezi vědou a literaturou dále nezkoumá. Rozdíl je nicméně nápadný a týká se samého smyslu tvořivosti řeči. Řeč podmiňuje vznik a trvání vědeckého poznání, ale žádný z Merleau-Pontyho příkladů neukazuje, že by také ovlivňovala jeho význam. Oproti tomu na smyslu literárního díla se jazyk přímo podílí, protože – jak jsme viděli – ovlivňuje vyplňování významové intence mluvčího. Zdá se tedy, že zde řeč plní dvě odlišné funkce a že se stává tělem myšlení ve dvou odlišných

⁴⁵⁹ S, 99/NŘ, 90; překlad upraven.

⁴⁶⁰ Srov. PM, 182: „Algoritmus a exaktní věda mluví o *věcech*. U svého ideálního posluchače předpokládají jen znalost definic. Nesnaží se jej svést a neočekávají od něj žádné spiklenectví. V zásadě jej vedou jako za ruku od toho, co ví, k tomu, co se má dozvědět, aniž by musel vyměnit vnitřní evidenci za zápal mluvy.“

⁴⁶¹ Tento pojem pravdy vypracovává Waldenfels. Viz WALDENFELS, Bernhard. *Vérité à faire. Merleau-Ponty's Question Concerning Truth. Philosophy Today*, 1991, 35(2), 185–194.

⁴⁶² S, 100/NŘ, 90.

významech. Někdy nechává promlouvat to, co označuje, a sama se stahuje do ústraní, jindy se stává samotným poutem ke světu. Spisovatel se v řeči zabydlel, a tím je ve světě. Vědec chce skrze ní co nejrychleji projít k předmětu, o kterém je řeč.

Závěr

V Merleau-Pontyho filosofii můžeme rozlišit tři oblasti, v nichž lze výrazu připisovat intencionální funkci výrazu: 1. dynamiku promluvy a jazyka; 2. dialektiku vnímání a promluvy neboli vztah vyjadřované a vyjadřující intence; 3. problém řeči a poznání.

1. Tvůrčí mluva se vždy vytváří na půdě jazyka, navazuje na předchozí akty promluv, z nichž čerpá výrazy, a překračuje je, přičemž mění význam použitých výrazů a sama zakládá půdu pro další akty vyjadřování. Je tedy principem proměny jazyka. 2. Tvůrčí mluva nenavazuje pouze na předchozí akty promluvy, ale také na jiné intence, které přivádí k výrazu. Merleau-Pontyho modelovým příkladem je typika vnímaného světa. Vyjádření se vzhledem k vyjadřované intenci neomezuje na udílení nové formy, nýbrž se vždy jedná také o dotváření smyslu, v němž je původní intence překročena. Vjem se řeči pozvedá do kulturního světa, stává se kulturním „výdobytkem“, který umožňuje vytvářet nejenom další výrazy a myšlenky, ale také nové zkušenosti vjemové. Jazykové vyjádření tak na jedné straně mění vyjadřovaný svět vnímání v myšlenky, na straně druhé se myšlenky začleňují zpátky do světa vnímání, čímž jej mění. 3. V životě poznání je řeč nepostradatelná, neboť myšlenkám uděluje existenci a zaručuje jejich trvání v dějinách.

ŘEČOVÁ PŘÍTOMNOST SVĚTA. Merleau-Ponty zrovnoprávňuje řeč s hybnou intencionalitou a intencionalitou vnímání, které navazují na konfiguraci smyslového pole a dokončují implicitní smysl v něm naznačený, jinými slovy vyjadřují jej. Řeč se jako fungující intencionalita splétá se světem, není pouhým vyjádřením názoru, který by mohl existovat i bez ní, nýbrž se sama stává tělesnou přítomností věcí. Vyjadřovaná myšlenka tedy nezrcadlí názor, nýbrž napomáhá jeho vzniku, či lépe: přivádí věc k jejímu výrazu.

Nicméně rozdíl prázdného a vyplněného mínění nemizí, pouze se přesouvá a již se nekryje s rozdílem vjemu a výrazu, nýbrž s rozdílem mezi tvůrčí, ustavující se a běžnou, již ustavenou mluvou. Tímto způsobem do sebe Merleau-Pontyho filosofie pojímá husserlovský rozdíl založení a sedimentace. Zatímco prvou zkušeností se význam tvoří, druhá jej nachází již hotový. Tvorba je vymezena jako původní přítomnost věcí. Z toho ale vyplývá silný důsledek: Nevzniká-li promluvou nový význam nebo nemění-li proslov, kterému nasloucháme, náš sedimentovaný myšlenkový svět, nejedná se o původní přítomnost. Zmínili jsme (§16.3), že Merleau-Ponty kolísá mezi tezí, že tato „promlouvající mluva“ musí být založením nového významu, a tezí, že postačí, aby se

její význam rodil ve smyslu přítomného vyvstávání explicitního smyslu z konfigurace pole.

Skutečnost, že řeč není prostředím pouhého zpřítomňování, je neslučitelná s Husserlovým převedením reference jazykového znaku na prázdné mínění jiného názoru. Tím, že Merleau-Ponty řadí řečové vyjadřování mezi původní zkušenosti, popírá, že by jazykové znaky odkazovaly ke svým referentům díky tomu, že intence, která jim uděluje význam, je zároveň prázdným míněním jiné intence, ve které by se referent promluvy sám dával. Merleau-Ponty přetíná pouto mezi úvahou o povaze jazykového znaku a úvahou o názornosti řeči, které Husserl svázal dohromady, a tím osvobozuje řeč, která nyní může být původní přítomností světa.

Zařazení řeči mezi původní zkušenosti ovšem u Merleau-Pontyho probíhá na pozadí nového vymezení původní přítomnosti jako takové, které se odehrává v několika oblastech naráz.

1. „Plnost“ vnímané věci nevylučuje, nýbrž vyžaduje symboliku. Jak jsme viděli na rozboru mezi-smyslové přítomnosti věci (§16.2), její kvality se vzájemně prostupují a neplatí pouze, že aktuální vjem předjímá vjem budoucí, ale silněji, že to, co můžeme zakusit v budoucím vjemu, je již přítomné v konfiguraci vjemu aktuálního. Věc je nejenom souborem kvalit různých smyslů, nýbrž jejich vzájemným pronikáním. Lesk desky pracovního stolu (zraková kvalita) je v tomto smyslu symbolem jeho hladkosti (hmatová kvalita). Pro Husserla by taková výpověď znamenala, že hladkost je v lesku předznačena a jako budoucí možný dotek prázdně míněna neboli zpřítomněna. Merleau-Ponty to nepopírá, ale činí ještě jeden krok navíc: hladkost se v lesku sama podává, takže vizuální vjem lesku je stejně původní zkušeností s hladkostí jako dotyk. Proto je přesnějším popisem zkušenosti, když řekneme, že lesk je plný hladkosti, nežli že hladkost pouze zpřítomňuje. Plnost, kterou Husserl definoval pojem názoru, se tak proměňuje z plnosti v horizontu na plnost jakožto horizont. Věc není přítomná *navzdory* tomu, že vedle aktuálně názorných aspektů řadu jiných svých stránek pouze naznačuje. Věc je přítomná *právě proto*, že řada toho, co ze sebe domněle pouze naznačuje, je ve skutečnosti již v tom, co se plně dává, samo přítomné.

Recepce Saussura pak přinesla Merleau-Pontymu takovou konceptualizaci jazyka, která dokázala podobné vztahy najít také na úrovni řeči. Nositelem významu nejsou ani tolik jednotlivá slova, jako spíš celek jazyka, který je ale přítomen v každém znaku skrze

sémantické okolí, k němuž se znak vztahuje. Znak tak získává nepřímý význam, tj. význam, který zároveň vyjadřuje blízkost či vzdálenost vůči dalším slovům téhož jazyka. V důsledku pak každá promluva míní víc, než kolik doslova říká, mlčí o jiných slovech, která jsou v ní přesto přítomná.

Domníváme se, že když Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání* vymezil mluvu jako gesto, chtěl tím poukázat na tento přebytek významu nad doslovným smyslem. Nicméně mluvit v tomto případě o gestu není úplně šťastné, protože tím navozuje představu, že se přebytek nad doslovností váže k tělesnosti vlastního těla. U nepřímé řeči se však jedná o pronikání významů výrazů mezi sebou, tedy o jejich horizontový charakter, který lze sice také nazvat tělesností, jedná se ale o tělesnost jazyka. V důsledku četby Saussura se tak Merleau-Ponty již nesnaží dokázat, že význam je imanentní jednotlivé promluvě, nýbrž že je imanentní poli všech promluv.

2. Ve *Fenomenologii vnímání* vymezuje Merleau-Ponty protiklad fungující a aktové intencionality mimo jiné vzhledem k vůli: aktová intencionalita je záměrným zaujetím postoje, fungující intencionalita probíhá nezáměrně a v tomto smyslu anonymně. Tím se však otvírá nový pohled na základní vrstvu intencí. Nyní můžeme říci, že se v nás či skrze nás vyjadřuje sama věc, že se naše pasivita stává příležitostí pro její aktivitu, neboť míníme-li intencionálním aktem dávání smyslu, tak tvorba smyslu začíná podnětem, jež nám dává svět. Přítomností světu pak může být pouze taková zkušenost, která tento podnět nepřehlíží, ale přebírá a přivádí k plnému výrazu. Tímto způsobem přistupuje Merleau-Ponty také k intencionalitě řečové, u níž zdůrazňuje ticho a mlčení jako způsob, jak se bez zrušení pasivity můžeme „aktivně“ vydat podnětu naproti.

Vztah mlčení a pasivity se však proměňuje. Když mluví o mlčení v textech z 50. let, nejedná se o mlčení, které vystřídá řeč, nýbrž o mlčení řečí. Místo toho, že by měl subjekt naslouchat tichu, které bylo překryto řečí, a tak se uvolnit od mluvy, kterou se mluví, k promlouvající mluvě, mlčí nyní řeč sama, a sice tím, že vyjadřuje více, než kolik doslova říká. Na subjektu už není ani tolik, aby k řeči zaujal postoj, aby mohl říci něco, co zde ještě nebylo. Spíše je sám součástí pole řeči, která se promlouvá jeho prostřednictvím a přeci jen tak, že je na subjektu, aby dokončil, co bylo v poli jen naznačeno.

3. Napříč Merleau-Pontyho dílem nacházíme ještě jeden protiklad, kterým lze vymezit původní a odvozenou zkušenost. Zřetelně přichází ke slovu ve *Fenomenologii vnímání*

v kapitole o čase, kde se z fungující intencionality stává „syntéza přechodu“ a z aktové intencionality „syntéza identifikace“.⁴⁶³ Přítomný je však také v kapitole o pohybu, podle níž se tělo dokáže pohybovat směrem k cíli, aniž bychom si jej museli představovat, a podle níž je motorika původní intencionalitou.⁴⁶⁴ Nabízí se tedy říci: Intencionalita je původně pohybem a věc sama se původně dává jako pohyb či jako změna.

V aplikaci na řeč to znamená, že smysl promluvy je směřováním slov či cílem, k němuž slova směřují, a přitom je sám v pohybu. Řeč pak buďto pohyb naznačený ve vjemu věci přebírá a dokončuje, anebo věc pojmenovává tak, jak právě je, a tím pohyb jakoby zastavuje. Zároveň platí, že přechod, který řeč vykonává, se ustaluje do podoby sedimentace, tj. do podoby identické věci.

TĚLO A ŘEČ. Jakou roli hraje tělo ve vyjadřování? Merleau-Ponty činí mluvu gestem a tělo subjektem mluvy. Tyto teze je nicméně třeba číst na pozadí dělení intencionality na aktovou a fungující, podle něhož na stranu aktové intencionality spadají soudy, zatímco intencionalita fungující vyjadřuje předpredikativní spojení subjektu se světem. Mluva se tak zjevně nachází na obou stranách barikády, jednou jako soud vyjadřující poznání, podruhé jako gesto, které vyjadřuje vznikající smysl svým uspořádáním. Merleau-Ponty také explicitně pojmenovává spojitost mezi oběma vrstvami: jedná se o fundaci, vztah látky a formy, v němž poznání jako forma přebírá a překračuje imanentní smysl látky. Soud užívá gestickou, tělesnou povahu mluvy k vyjádření myšlenky, aniž by se mohl kdy odpoutat od významové vrstvy, která je přítomna již v gestu. Duch je fundován v těle, je na ně odkázán, nemůže se uskutečňovat mimo ně, ale zároveň pouze nepřebírá tělesný smysl, nýbrž jej také mění.

Co tedy objasňuje teze, že promluva je tělesným gestem?

Zprvé, viděli jsme, že se nejedná o jednu tezi ve prospěch jednoho argumentu, nýbrž spíše o soubor tezí, jež mají dokázat, že výraz nese určitý význam již svým uspořádáním neboli že význam je výrazu imanentní. Vzhledem k tomu, jakou roli hraje pojem gesta v dokazování této teze, jsme rozlišili gesto jako významovou vrstvu promluvy, gesto jako model imanence významu v jazykovém výrazu a gesto jako tělesný pohyb, který nese význam svým zacílením. Tato nejednoznačnost v pojmu gesta má za následek nejasnost

⁴⁶³ PhP, 480.

⁴⁶⁴ PhP, 160.

jeho rozsahu. Především není jasné, jestli je gestem promluva jako taková, anebo je gestem spíše jen vrstva promluvy, která myšlenku doprovází.

Zadruhé, tělo se může projevovat a rozumět odlišně než osoba. Přitom je důležité, že rozsah tělesného rozumění se neomezuje na přírodu, nýbrž se týká také kulturních předmětů a dále že tělo nezaujímá postoj pouze v již ustaveném světě významů, nýbrž bezprostředně reaguje také na vznikající smysl. Existuje pohybově-vjemový tělesný ekvivalent formujícího se smyslu a tento ekvivalent může mít podobu promluvy.

Zatřetí, tělo se nachází mezi osobou a světem a je spojeno s oběma, což se projevuje tím, že se může stát výrazem osoby, stejně jako výrazem situace. Přísně vzato bychom však měli ještě dodat, že se může stát také výrazem sebe sama. V uplatnění na řeč to znamená: promluva jednak vyjadřuje osobní postoj, jednak vyjadřuje bezprostřední reakci či přizpůsobení se situaci a konečně je také vyjádřením situace samé, čímž nemáme na mysli, že by o ní pouze referovala, nýbrž že to, co se děje, přivádí k výrazu. Může tak činit, protože je pasivní otevřeností světa.

Co znamená pro naši existenci, že promluva je tělesná?

Rozumíme a vyjadřujeme se dříve, než explicitně poznáváme a záměrně mluvíme. Jsme odsouzeni ke smyslu, kterému vlastně tak úplně nerozumíme. Tělo vždy již vkročilo do světa a svými reakcemi rozumí přítomné situaci, ovšem osoba se může snažit žít v docela jiném světě a tělo „vytěsnit“, ⁴⁶⁵ stejně jako může na tělesný rozvrh vědomě navazovat. Tělo je osobě dané jako již vykonaná konstituce smyslu, vůči níž musí zaujmout určitý postoj; je tou součástí všech situací, kterou si do nich takříkajíc sama přinesla. Může se tělu propůjčit, může se mu vzepřít, může být vůči vlastnímu tělu citlivá nebo se od něj disociovat. Také v případě promluvy můžeme rozlišovat různé postoje osoby k vlastnímu tělu: můžeme řeč používat jako nástroj vlastního projevu, nebo můžeme věnovat pozornost tomu, jaký „zárodek“ významu se již tvoří v našich bezděčných reakcích a rozvíjet jej. V tomto případě osoba záměrně „odosobňuje“ svůj projev a nechává řeč, aby jí proudila.

KONCEPTUALIZACE TVOŘIVOSTI. Tvůrčí mluva začíná ztišením, ve kterém se otvíráme tomu, co je třeba vyjádřit, místo abychom to, co přichází ze světa, pouze zařazovali do již hotových kategorií. Vznikající myšlenka se dává jako prázdno, které se plní slovy.

⁴⁶⁵ PhP, 100.

V Merleau-Pontyho výkladu lze nalézt funkce, které může plnit řeč při vyplňování tohoto prázdna. 1. Řeč je produktivní ve smyslu přivádění myšlenky do existence. Poskytuje jí své tělo, díky němuž může myšlenka vstoupit a trvat jako kulturní útvar v dějinách. Toto je husserlovské dědictví, které Merleau-Ponty využívá, když hovoří o vědeckém poznání. Řeč zde neovlivňuje významovou intenci obsahově, pouze ji zakládá v tom smyslu, že umožňuje její existenci. Vlastní pole, na kterém myšlenka vyrůstá a které rozvíjí, není pole jazyka, nýbrž toho, co je řečí vyjadřováno. 2. Promluva však může být vskutku tvořivá, tj. ovlivňovat význam toho, co vyjadřuje. Nová myšlenka tak vzniká součinností podnětu, který přichází ze světa, ze smyslové či kulturní konstelace, a řeči, která jej přebírá a dokončuje. Slova v tomto případě pouze neobjektivují, co myšlení či vjem již připravily, nýbrž mají nad významem skutečnou moc. Tímto způsobem Merleau-Ponty uvažuje o literatuře.

Pro Merleau-Pontyho se jedná o dva případy založení, které jsme charakterizovali jako dokončování naznačeného smyslu. Merleau-Pontyho pozice zahrnuje vnitřní napětí, které B. Waldenfels trefně pojmenoval jako „paradox výrazu“.⁴⁶⁶ Platí totiž dvě teze, jejichž důsledky se na první pohled vylučují: 1. Řeč myšlenku vytváří. Z toho vyplývá, že nelze najít společný prvek mezi vyjádřením a tím, co je vyjádřeno, neboť to, co je vyjádřeno, se vyjádřením proměňuje. 2. Řeč myšlenku vyjadřuje. Aby mohla být vyjádřením určité konkrétní myšlenky spíše než nějaké jiné, musí se jí řeč přizpůsobovat a něco od ní přebírat. Společný prvek bychom tedy měli najít. Tento paradox lze popsat také ze strany vyjadřované zkušenosti, což je způsob, jakým postupuje Waldenfels. Na jedné straně musí mít vyjadřovaná zkušenost svůj smysl, který vyjadřování přebírá. Na druhé straně je-li vyjadřování skutečně produktivní, nemůže vyjadřovaná zkušenost svůj vlastní smysl již obsahovat, ale spíše čeká na výraz, aby jí k němu dopomohl.

Paradox výrazu je paradoxem tvůrčího činu: vyrůstá z určité půdy, jejíž smysl zpětně mění, takže se zdá, že v ní již byl obsažen. Toto obsažení je na jedné straně klamem, protože bez tvůrčího aktu by nebylo patrné, na druhé straně pravdivé, protože tvůrčí akt je motivován něčím, co již půda, z níž vyrůstá, naznačuje.

Z této perspektivy se musí Husserlův názor, podle něhož existuje neměnné prostorové apriori názorného světa, jevit jako zpětná iluze. Podle Merleau-Pontyho je veškeré apriori

⁴⁶⁶ WALDENFELS, Bernhard. The Paradox of Expression. In: Evans, F., Lawlor, L. (eds.) *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000, 89–102.

výsledkem založení a lze proto nanejvýš tvrdit, že půda přirozeného světa nabízela možnost idealizace.

Literatura

Primární zdroje

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden.* The Hague: Nijhoff, 1984.

[=LU]

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie,* Hague:

Nijhoff, 1976. [=Hua III/1]

HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* Hague: Nijhoff, 1974. [=Hua XVII]

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,* Hague: Nijhoff, 1954. [=Hua VI]

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* Hague: Nijhoff, 1963. [=Hua I]

HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Praha: Academia, 1939. [=EU]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement.* Paris : PUF, 1967.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception,* Paris: Gallimard, 1976. [=PhP]

MERLEAU-PONTY, Maurice. La métaphysique dans l'homme. In: *Sens et non-sens,* Paris: Nagel, 1966, 145–172.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949–1952.* Paris: Cynara, 1988. [=Sorbonne]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde.* Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France. 1952–1960*, Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*, Paris: Gallimard, 1960. [=S]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique; Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998. [=Origine]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux. 1951–1961*. Lagrasse: Verdier, 2000. [=P2]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1966.

České překlady

HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*. Přel. P. Urban, H. Janoušek, K. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 2010

HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání II/1. Základy fenomenologického objasnění poznání*, Přel. P. Urban, Praha: OIKOYMENH, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii, I*. Přel. A. Rettová a P. Urban, Praha: OIKOYMENH, 2004.

HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Přel. O. Kuba, Praha: Academia, 1996. [=Krize]

HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Přel. M. Bayerová, Praha: Svoboda, 1968.

HUSSERL, Edmund. *Formální a transcendentální logika*. Přel. J. Pechar a kol., Praha: Filosofie, 2007. [=FTL]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Struktura chování*. Přel. J. Pechar a kol., Praha: Filosofie, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Přel. J. Čapek, Praha: OIKOYMENH, 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oko a duch*. In: *Oko a duch a jiné eseje*. Přel. O. Kuba, Praha: Obelisk, 1971, 7–34. [=OD]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nepřímá řeč a hlasy ticha*. In: *Oko a duch a jiné eseje*. Přel. O. Kuba, Praha: Obelisk, 1971, 53–91. [=NŘ]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O fenomenologii řeči*. In: *Oko a duch a jiné eseje*. Přel. O. Kuba, Praha: Obelisk, 1971, 95–106. [=FR]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Přel. M. Petříček, Praha: OIKOYMENH, 2004. [=VN]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. Přel. J. Halák, Praha: Togga, 2011. [=Primát]

MERLEAU-PONTY, Maurice. Metafyzika v člověku. *Reflexe*, 2012, 42, 63–79.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Smysl filosofického tázání. Dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. Přel. J. Halák, Praha: Filosofia, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Založení a podstata*. Přel. J. Fulka, A. Tesková, K. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 2011. [=Založení]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Filosof a jeho stín. In: Novotný K. (ed.) *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*. Přel. J. Fulka, Červený Kostelec – Praha: Mervart – OIKOYMENH, 2010, 85–110.

Sekundární literatura

AJVAZ, Michal. *Cesta k pramenům smyslu: genetická fenomenologie Edmunda Husserla*. Praha: Filosofia, 2012.

BALDWIN, Thomas. Speaking and Spoken Speech. In: Baldwin, T. (ed.) *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*. London – New York: Routledge, 2007.

BARBARAS, Renaud. Zdvojení originárna. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Založení a podstata*. Přel. J. Fulka, A. Tesková, K. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 2011, 12–27.

BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

BARBARAS, Renaud. *Vnímání: esej o smyslově vnímatelném*. Přel. J. Fulka, Praha: Filosofia, 2002.

BERGSON, Henri. *Myšlení a pohyb*. Přel. J. Čapek, J. Fulka, J. Hrdlička, T. Chudý, Praha: Mladá fronta, 2003.

BESMER, Kirk M. *Merleau-Ponty's Phenomenology. The Problem of Ideal Objects*. London, New York: Continuum, 2007.

CARBONE, Mauro. *The thinking of the sensible: Merleau-Ponty's a-philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 2004.

ČAPEK, Jakub. *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*. Praha: Filosofia, 2012.

DASTUR, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. Versanne: Encre marine, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Hlas a fenomén*. In: *Texty k dekonstrukci*. Přel. M. Petříček, Bratislava: Archa, 1993.

DERRIDA, Jacques. *Tradice vědy a skrývání smyslu*. Přel. M. Pokorný, Praha: OIKOYMENH, 2003.

DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček a T. Marvan, Praha: OIKOYMENH, 2001.

FÓTI, Véronie M. *Tracing Expression in Merleau-Ponty. Aesthetics, Philosophy of Biology, and Ontology*. Evanston: Northwestern University Press, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč*. Přel. J. Sokol a J. Čapek, Praha: OIKOYMENH, 1999.

GANDER, Hans-Helmuth: *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.

HASS, Lawrence. *Merleau-Ponty's philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

KRISTENSEN, Stefan: *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*. Hildesheim – Zürich – New York : Georg Olms Verlag, 2010.

LANDES, Donald A. *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*. London – New York: Bloomsbury, 2013.

LAGUEUX, Maurice. Merleau-Ponty et la linguistique de Saussure. *Dialogue*, 1965, 4(3), 351–364.

MOHANTY, Jitendranath N. *Edmund Husserl's theory of meaning*. Hague: Nijhoff, 1964.

NENON, Thomas: Two Models of Foundation in the Logical Investigations. In: HOPKINS, B. C. (ed.) *Husserl in Contemporary Context*, Dordrecht: Kluwer 1997, 97–114.

NOVOTNÝ, Karel: *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Mervart, 2010.

KAUSHIK, Rajiv: *Art and Institution. Aesthetics in the Late Works of Merleau-Ponty*. London: Bloomsbury, 2011.

RINOFNER-KREIDL, Sonja. Die Entdeckung des Erscheinens. Was phänomenologische und skeptische Epoché unterscheidet, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2001, 26(1), 19–40.

PATOČKA, Jan. Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní“ fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy. II. Co je existence*. Praha: OIKOYMENH, 2009, 379–396.

POS, Hendrik J. Fenomenologie a lingvistika. *Teorie vědy*, 2012, 34(4), 429–438.

REUTER, Martina. Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality. *Synthese* 1999, 118, 69–88.

de SAUSSURE, Ferdinand. *Kurs obecné lingvistiky*. Přel. F. Čermák, Praha: Academia, 1996.

SMITH, A. David. The flesh of perception: Merleau-ponty and Husserl. In: BALDWIN, T. (ed.), *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*. London – New York: Routledge, 2007.

SEPP, Hans Rainer. *Praxis und Theoria. Husserls Transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. München: Karl Alber, 1997.

STRÖKER, Elisabeth. Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krise. *Filosofický časopis*, 1993, 41(4), 626–641.

TAMINIAUX, Jacques. *Le regard et l'excédent*. La Haye: Nijhoff, 1977.

TENGELYI, László. *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007.

THIERRY, Yves. *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 1987.

THOMAS-FOGIEL, Isabelle. *Merleau-Ponty: From Perspective to Chiasm, the Epistemic Rigour of an Analogy*, [cit. 29.3.2017] dostupné z: https://www.academia.edu/13027682/MERLEAU-PONTY_FROM_PERSPECTIVE_TO_CHIASM_THE_EPISTEMIC_RIGOUR_OF_AN_ANALOGY

URBAN, Petr. *Raný Husserl a filosofie jazyka*, Praha: Filosofia, 2013.

URBAN, Petr. Jazyk mezi protiklady. *Reflexe* 2004, 26, 21–41.

- WALDENFELS, Bernhard. *Das leibliche Selbst*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- WALDENFELS, Bernhard. The Paradox of Expression. In: Evans, F., Lawlor, L. (eds.) *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000, 89–102.
- WALDENFELS, Bernhard. Vérité à faire. Merleau-Ponty's Question Concerning Truth. *Philosophy Today*, 1991, 35(2), 185–194.
- WAMBACQ, Judith. Maurice Merleau-Ponty's Criticism on Bergson's Theory of Time Seen Through The Work of Gilles Deleuze. *Studia Phaenomenologica* XI, 2011, 233–249.
- WATSON, Stephen H. Merleau-Ponty's Involvement with Saussure. In: Silverman, H. J., Sallis, J., Seebohm T. M. (eds.) *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1983, 208–26.
- WELTON, Donn. *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. Hague – Boston – Lancaster: Nijhoff, 1983.
- WELTON, Donn (ed.) *The body: classic and contemporary readings*. Malden – Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- WERNER, Heinz. Untersuchungen über Empfindung und Empfinden. *Zeitschrift für Psychologie*, 1930, 114, 152–216.
- ZAHAVI, Dan. The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen. *Husserl Studies*, 2002, 18, 51–64.
- ZIKA, Richard. *Jednota transcendence: studie k chápaní transcendence ve Fenomenologii vnímání Maurice Merleau-Pontyho*. Praha: Togga, 2012.